

مركز دراسات الوحدة العربية

الحوار القومي - الديني

اوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية
التي نظمها
مركز دراسات الوحدة العربية

معدو اوراق العمل :

طارق البشري
محمد عابد الجابري
عبد العزيز الدوري
رضوان السيد
احمد كمال ابو المجد
جوزف مغيزل
احمد صدقي الدجاني
محمود محمد الناكوع

الحـــوار
القـومي - الديـني

GIFTS 2006
The Swedish Institute
Alexandria



مركز دراسات الوحدة العربية

الحـــوار القـومي - الديـني

اوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية
التي نظمها
مركز دراسـات الوحدة العربـيـة

معدو اوراق العمل :

طـــــارق البشــــري
عبد العـزيز الـدوري
احمد كمال ابو المجد
احمد صدقي الدجاني
محمد عابد الجابـري
رضـــــوان الســـــيد
جـــــوزف مغـــــيزل
محمود محمد الناكوع

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» ـ شارع ليون ـ ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧ ـ ٨٦٩١٦٤ ـ برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي

الطبعة الأولى
كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٩

المحتويات

الملاحق

مُقـدّمَـة

محسن عوض (*)

لم تشهد الساحة العربيـة خلال عشرات السنـين الأخيرة ظـاهرة سيـاسية ادعى للحنق وإثـارة السأم من الصراع بـين التيارين العـروبي والاسلامي في الفكـر السياسي العـربي، وفي الساحة العربية معاً. فمع استقلال وطننا العربي الكبير في ظل الدول القطرية تـداعت أركان التحالف الكبير بين القوى الإسلامية والقوى القومية الذي ساند قضية الاستقلال، وسرعـان مـا خاضت القـوى السياسيـة المعـبرة عن التيـارين خـلافـات تحـولت إلى صراع، فصـدام، وقـطيعة، وعجـز مزمن عن الفهم. وسرعـان ما تـرجم هذا في «ايـديولـوجية حـربية» تضـع الإسلام في مواجهة العروبة في ثنائية غير منطقية ولا مفهومة، وتخلق تناقضاً ـ غير مبرر ـ بـين غايتين لا تتحقق احداهما من دون الأخرى.

ولم تفلح الـدعوات المتنـاثرة هنـا وهناك في جمـع الفريقـين إلى حوار جـاد يجلي أسبـاب القطيعة، ويدعو إلى تجسير الفجوة بينهما، حتى جاءت دعوة مركز دراسات الوحدة العربية إلى عقد هذا الحوار، ووجدت استجابة طيبة لدى عدد كبير من المفكرين القوميين والإسلاميـين، وأمكن معهـا أن يجتمع نحـو خمسـين من مفكـري التيـارين خـلال الفـترة ٢٥ ـ ٢٧ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٩ في القاهـرة ـ في لقاء يعـد الأول من نوعـه منذ عشرات السنـين، استمر لمـدة ثلاثة أيام وناقش ثماني أوراق عمل، وجدول أعمال يضم أهم القضـايا المثـارة، وأكثرهـا إثارة للجدل. فلماذا تجددت الدعوة الآن، ولماذا كانت هذه الاستجابة، وما هو هدف هذا الحوار، وما هو موضوعه وكيف التقى مفكرو التيارين بعد كل هذه القطيعة والتنـابذ، وبمـاذا خرجـوا من حوارهم.

(*) مدير مكتب مركز دراسات الوحدة العربية في القاهرة سابقاً.

أولاً: الدعوة إلى الحوار: الهدف والإطار

كان هدف الدعوة إلى هذا الحوار ـ كما حدده خطاب الدعوة الذي وجهه مركز دراسات الوحدة العربية إلى المفكرين القوميين والإسلاميين هو أنه «آن الأوان لحوار مباشر بين التيارين القومي والديني في الوطن العربي، يعنى ويتركز حول قضايا المستقبل بصورة أساسية، وتحديد ما يجمع بين هذين التيارين وما يفرق بينهما. . . وكل ذلك من أجل إقامة جسور فكرية بين التيارين، ووضع حد لكثير من الخلافات والمعارك الفكرية والسياسية، المفتعل بعضها بينهما». بيد أن صياغة هدف الحوار على هذا النحو أثارت جدلاً قبل أن يبدأ الجدل داخل قاعات الاجتماعات. وكتب رضوان السيد، أحد المشاركين في الحوار، يقول «إذا كان على الاسلاميين أن يتقبلوا فكرة الحوار والتلاقي مع فصائل الحركة العربية. . . فإن تصنيفاً آخر ينبغي أن يسقط من قائمة شروط مركز دراسات الوحدة العربية للحوار، وهو شرط تكرر في الأعوام الأخيرة، وما زال حاضراً في ورقة دعوة المركز إلى الحوار. وأعني به تسمية التيار الإسلامي بالتيار الديني، والاشتراط عليه أن يكون مستنيراً. فالإسلام بالنسبة إلى الأمة العربية ليس أي دين. انه المكون الثقافي الأساسي لهذه الأمة حتى الآن. وما دامت أمتنا مشروعاً ثقافياً تاريخياً يطمح إلى التبلور في كيان سياسي واحد، فإن تجهيل دين الغالبية الساحقة لهذه الأمة في التاريخ والثقافة يصبح أمراً غير مقبول».

بمثل هذا المنطلق الساخن تجاذبت أوراق العمل المقدمة إلى الندوة أهداف الحوار وإطاره. فذكرت ورقة أحمد كمال أبو المجد «إن الحاجة ماسة إلى ايجاد صيغة تضبط العلاقة بين التيارين على نحو يسمح بتوجيه جهود التيارين توجيهاً يخدم مصالح العرب والمسلمين، دون أن يوقع أياً منها في مأزق التناقض مع مقوماته وأهدافه». بينما ذهبت ورقة طارق البشري إلى أبعد من ذلك حين قال «لا أخال أننا نبغي ايجاد صيغة للتعايش فقط بين هذين التيارين، إنما نطمح إلى أكثر من ذلك، وهو أن تقوم صيغة للتلاقي بينهما، أو بالأقل صيغة للمشاركة بينهما على المدى الطويل»، أي أن أوراق العمل طرحت هدفاً وإطاراً للحوار يتراوح بين صيغة لـ «فض الاشتباك» بين التيارين، وصيغة أخرى تهدف إلى ترسيخ «تعاون استراتيجي». ومضت المناقشات الوجهة نفسها.

على أية حال، فأياً كان التباين بين حجم الهدف المرتجى من الحوار، وتخفيف أو تشديد شروطه، يظل الهدف صحيحاً، وتظل مبادرة مركز دراسات الوحدة العربية محمودة. لكن لماذا بادر المركز بهذه المبادرة المحفوفة بمخاطر الإخفاق، قياساً على ما سبقها من دعوات ظهرت هنا أو هناك، ولماذا لقيت هذه الدعوة هذه الاستجابة الطيبة في هذا الوقت بالذات؟ والتساؤل هنا قد يكون أكثر أهمية مما يبدو عليه في الواقع، فمركز دراسات الوحدة العربية ليس مجرد مركز للبحوث والدراسات وإنما هو منبر أساسي للفكر القومي، وهو معني أساساً بتأصيل هذا الفكر وتنظيره، وقد انتج خلال سنواته العشر الأخيرة أكبر مكتبة في العالم حول قضية الوحدة العربية. ويشير برنامجه للسنوات الخمس المقبلة إلى مشروع ضخم هو اعداد «المشروع الحضاري العربي الجديد» الذي يقوم على ستة محاور أساسية تهدف جميعها إلى تجديد المشروع القومي العربي على أسس ترعى المتغيرات، وتتمسك بالثوابت وتستجيب لدواعي المستقبل. والسؤال عن ذلك يكون ـ على نحو ما همس به أكثر من مراقب ـ هل يعني هذا الحوار مقدمة لتحول في تحالفات القوى القومية في المنطقة؟ ويلمح هؤلاء إلى اشتراك العديد من رموز الحركة القومية والحركات الإسلامية في هذا الحوار. التساؤل مشروع، ولكن

المؤكد أن المركز ليس لديه ما يخفيه، وأن حواره مع القوى الاسلامية هو حلقة في سلسلة حوارات استهلها هذا العام بحوار بين أطراف الفكر القومي عينه وسيتبعها بحوارات أخرى. وهدف هذه الحوارات هو استكشاف أطر التعاون مع القوى المختلفة من أجل تضامن وتلاحم قوى هذه الأمة في إطار هدفه الثابت والمحدد: «الوحدة العربية». ولا أعتقد أن الاستجابة الطيبة التي لقيتها هذه الدعوة تخرج عن مدلول مماثل لدى التيار الإسلامي، وأخال أن كلا الفريقين ـ سواء بالمبادرة أو بالاستجابة ـ إنما استجابا لتلبية دواعٍ طال تأخر الاستجابة لها.

ثانياً: أطراف الحوار

إذا كان الهدف ـ من حيث المبدأ ـ يفرض منهج الاقتراب منه، فقد أملى هدف «الوحدة العربية الاتحادية» شروط المركز في ترشيح القوى المتحاورة. وقد أشار مدير عام المركز ـ في افتتاح الحوار ـ إلى ابعاد رؤية المركز في هذا المجال، التي حددتها نتائج مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، إذ أوضحت الدراسة أن تحقيق هذا المسار يتطلب حركة قومية جديدة، إطارها المرجعي الأساسي عربي من حيث المنطلقات الايديولوجية والتنظيمية، والوحدة العربية هدفها ومبتغاها. أما الإلحاح على أن تكون «جديدة» فلكي نتفادى الأخطاء والرواسب التي علقت في أذهان الكثيرين حول الحركات القومية التي وصلت إلى السلطة في العقود الثلاثة الأخيرة، بحق أو بغير حق. كما لا بد لها من أن تجد صيغة أكثر ملاءمة وتعاطفاً ووضوحاً مع المحتوى الحضاري للدين، وبخاصة الإسلام. وأن تقيم هذه الحركة الجديدة حوارات جادة مع فصائل القوى التقدمية العربية الأخرى التي حصلت لديها تحولات في قناعاتها ومواقفها من القومية العربية والوحدة العربية. وطبقاً لنتائج هذه الدراسات ـ كما عرضها مدير عام المركز ـ فإن نجاح هذا الحوار منوط بمدى اقتناع فصائل الحركات التقدمية العربية الأخرى هذه بالديمقراطية ومتطلباتها من تعددية سياسية واحترام الرأي الآخر وقبول التعايش والصراع السلمي الديمقراطي. فمن دون هذه الشروط يصبح الحوار، حتى إذا حصل، مجرد هدف مرحلي لا تلبث أن تتخلى عنه الجماعات.

وفي إطار هذا الشرط العام خص المركز التفاعل والتحاور مع القوى الثورية الإسلامية بشرطين آخرين: أن يكون إطارها المرجعي عربياً، وأن تتوجه بصوتها أصلاً إلى كل الوطن العربي حتى إذا كان في مخططها البعيد أن تتجاوز هذا الإطار إلى ما هو أوسع. ذلك أن حركة ثورية معادية للعروبة أو ذات توجهات خارج هذا الإطار من شأنها أن تكرس التجزئة، وأن تثير الفرقة والإنقسام الديني والطائفي والوطني حتى داخل مجتمع الدولة القطرية. وهذا يستبعد من الحوار بالضرورة الحركات المذهبية والحركات السرية التي تلجأ إلى العنف كوسيلة للوصول إلى السلطة، والحركات الفاشية في نظمها الداخلية أو منطلقاتها في التعامل.

في ضوء ذلك المفهوم كان إعداد قائمة المشاركين في الحوار إنما هو جزء من الحوار عينه، وشارك فيه بالرأي مفكرون من كلا الفريقين. أما مصادقة الجهة الداعية ـ مركز

دراسات الوحدة العربية ـ فقد حددها أمران: التزام أدبي بانجاح الحوار يفترض في المشاركين القدرة على الاستماع والحوار والتواصل؛ وقيد مادي يفرض حجم المشاركة. وفي ضوء ذلك جاء التمثيل وجاءت المشاركة.

أما التمثيل فقد حقق ما يمكن تسميته «شروط الحد الأدنى للحوار». راعى التنوع الفكري داخل كلا التيارين العريضين بقدر الإمكان، وراعى تنوع الأجيال، وكذلك التوزع الجغرافي على رقعة الوطن العربي، وحرص على أن يشارك داخل كل فريق من المتحاورين عناصر أكاديمية وأخرى حركية. لكن المؤكد أن المركز، مع كل التدقيق والحذر، لم يستطع أن يلبي شروطاً ضرورية أخرى لاستكمال ما كان ـ وكنا ـ نصبو إليه. ولن يجدي مثلاً أن نقول إن المركز لم يستطع أن يصل بدعوته في وقت مناسب إلى احدى المشاركات. فسواء شاركت في الحوار سيدة أو اثنتان من بين خمسين مشاركاً فإن هذا الأمر يظل نقصاً ننقد أنفسنا عليه. وهناك أمثلة أخرى.

وأما المشاركة فقد اعتذر المركز منذ البداية عن حجمها، وأوضح ـ على لسان مديره العام ـ ان الاعتبارات المالية حالت دون أن يدعو كل من كان يستحق أن يدعى، وتقدم للذين لم يدعوا بالاعتذار والتقدير ودعاهم إلى تفهم الاعتبارات العملية التي كانت وراء التقصير. على أية حال فقد كانت جزئية التمثيل واحدة من الموضوعات التي انصب عليها جانب من نقد المشاركين من جانب كلا التيارين، وتعرض المركز لنقد مزدوج من اتجاهين متعارضين. فألمح ممثلون للاتجاه القومي إلى زيادة حجم المشاركين من التيار الإسلامي، وشكى ممثلون للتيار الإسلامي نقص تمثيل تيارهم. واضطر مدير عام المركز ـ في مداخلة نظامية ـ إلى أن يقدم احصاءً رقمياً لأوراق العمل لطمأنة المشاركين على تحقيق هذا التوازن. وما كان ليستطيع التقدم أكثر من ذلك، ففريق من المشاركين كان يرفض أن يصف نفسه في أي من الفريقين لأنه يعتبر نفسه قومياً بقدر ما هو اسلامي، ومنهم من أظهر قلقاً بالغاً لمجرد إثارة مثل هذا التصنيف.

ثالثاً: قضايا الحوار

رغم أن هدف الحوار: «هو البحث في الحلول المقترحة فكرياً وسياسياً وتنظيمياً لإقامة العلاقات بين التيارين السياسيين العريضين على أسس ايجابية»، ورغم أن الدعوات العاطفة على الحوار وأهدافه، كانت تدفع في اتجاه أن يوجه المشاركون أنظارهم إلى المستقبل، وأن يتجاوزوا مشكلات الماضي، فلم يكن تحقيق ذلك ممكناً قبل أن يغوص النقاش في قلب المواقف والمشاكل، وأن يحدد ما يمكن الالتقاء حوله، وما يستحيل الاتفاق عليه، وكيف يمكن تأكيد نقاط الالتقاء، وتنظيم الخلافات. في هذا الإطار غاص المتحاورون في ستة محاور رئيسية تمثل جوهر الجدل المثار بين التيارين تتعرض لـ: جامعي العروبة والاسلام، وموقف كلا التيارين من مبدأ المواطنة، ومن الفكر والمؤسسات الحديثة والتقليدية، ومن الدعوة إلى تطبيق الشريعة

الاسلامية، ومن النظام السياسي، ومن الأوضاع السياسية. كما واجه المتحاورون فقرة في جدول الأعمال تدعو كل طرف إلى نقد ذاته.

كانت مناقشات المحور الأول، **جامعي العروبة والاسلام**، متقاربة، تنفي وجود تناقض بين العروبة والإسلام. وذهب البعض إلى أن أي مشكلات يمكن أن تثار في هذا الصدد إنما هي من صنع الغرب الأوروبي الذي دأب على استغلال وجوه التباين بين العروبيين والاسلاميين وتوظيفها في خدمة مصالحه وأغراضه، وإنه كان، ولا يزال، يحارب وحدة هذه الأمة تارة باسم العروبة وتارة باسم الاسلام، وأنه ليس هناك مشكلة بالنسبة إلى غير المسلمين في المجتمع الإسلامي. كما ذهب البعض إلى أنه لا وجود للعروبة تاريخياً من دون الإسلام، وانه لا رسالة للعروبة حضارياً من دون الإسلام. بينما عبر اتجاه آخر عن أنه، وإن لم تكن هناك مشكلات بين العروبة والإسلام، فهناك مشكلات حقيقية بين القوى السياسية المعبرة عن الاتجاهين، وأن اشكالية هذه العلاقة تكمن في التعبير السياسي عن مجموعة مصالح القوى والكتل والدول والأحزاب في البلدان العربية والدول الاسلامية. ورأي فريق ثالث أن المشكلة ترجع إلى عجز القوميين عن صياغة نظرية للقومية العربية، وان الاسلاميين اختصروا الإسلام إلى شعار «تطبيق الشريعة».

أما المحور الثاني الذي ناقش **حقوق المواطنة** ومدى ما تشمله من مساواة بين المختلفين في الدين في المجتمع العربي والمختلفين في اللغة في المجتمع الإسلامي، فقد كان مثيراً للجدل، وبخاصة إزاء حقوق الأقليات. وذهب فريق إلى القول إن غياب حق المواطنة وراء كل المآسي الدرامية المتمثلة في الحرب الأهلية المنتشرة في بعض أرجاء الوطن العربي (لبنان والسودان). إلّا أن فريقاً آخر رأى أن العلة تكمن في النظم السياسية عينها التي ليست قادرة على ضمان حياة سياسية لمواطنيها تلغي كل التمايزات. ومن ثم ينبغي أن يتجاوز التفكير ـ سواء من وجهة قومية أو من وجهة اسلامية ـ حقوق الأقليات إلى التفكير في حقوق المجتمع المدني. وأوضح النقاش أن المساواة بين المسلمين وغير المسلمين معترف بها لدى الرأي الغالب من التيار الإسلامي انطلاقاً من مبدأ المواطنة وتساوي المواطنين في الحقوق والواجبات. إلّا أن عدداً من النقاط ما زال موضع خلاف في هذا الرأي يتعلق بالمساواة في شغل وظائف الدولة الكبرى، مثل رئاسة الدولة وإمارة الجيش والقضاء. وحتى في ذلك فقد برز بين التيار الاسلامي من قدم اجتهادات تتجاوز هذه الأمور وتحقق المساواة الكاملة بين المواطنين. كما تم جلاء موضوع الجزية ـ التي عادة ما تُثار في أدبيات الأخوة المسيحيين ـ بأنها إنما كانت ضريبة جندية سقطت عن الذين انخرطوا في جيش الدولة وأنها لم تعد واردة اليوم.

أما بخصوص موقف كل من التيارين **حيال الفكر والمؤسسات الحديثة والتقليدية**، فقد شمل الحوار حوله مجالات التفاعل مع منجزات الغرب العلمية والتقنية مع المحافظة على الهوية الحضارية والقومية. وقد ذهب رأي في الاتجاه الاسلامي لتحديد مجالات التفاعل مع الغرب في ميادين الانجازات التنظيمية والمدنية والتقنية، بينما تحفظ على التفاعل في المجال الثقافي إذ يستند إلى تصورات تتناقض مع عقيدتنا الإسلامية. وأكد آخرون ضرورة التمييز

بين التفاعل مع ما هو «مشترك وانساني عام» وبين ما هو «خصوصية حضارية» تتمايز فيه الحضارات. وذهب فريق آخر، إلى القول إن الموقف من الغرب، بقدر ما يتعين أن يكون موقفاً نقدياً منه ينبغي أن يكون موقفاً نقدياً من الذات، فيكون ثمن نهوضنا إذاً هو القيام بهذه العملية من النقد المزدوج. واتفق مع هذا الاتجاه فريق من التيار القومي الذي يرى أن اشكاليتنا مع الغرب تبدأ من ذاتنا، وأن علينا أن نزيد من قدراتنا الذاتية على المستويات القطرية أولاً، ثم على المستويات الجهوية والقومية ثانياً حتى يمكننا التعامل مع التجمعات الكبرى. بينما رأى فريق آخر من التيار القومي أن تحديد الموقف من منجزات الغرب العلمية والفنية لم يعد مسألة اختيار، فهو من افرازات التقدم التي لا يجرؤ أحد على رفضها، ولكن لا بد من الابتكار بما يتناسب مع ظروفنا، ومن ثم تكون القضية ليست الخوف من الغرب وإنما في قدرتنا على استيعاب هذه العلوم والاستفادة منها. وأضاف آخرون من التيار القومي أن عملية التفاعل مع الغرب تتم خارج سيطرتنا، وكذلك خارج سيطرة الغرب. والمطلوب هو محاولة استثمار هذا التفاعل لمصلحة شعوبنا ومجتمعاتنا. وفي هذا الإطار تبدو مهمة المحافظة على الهوية الحضارية مهمة بالغة الأهمية. ولتحقيقها لا بد من التمسك بمكونات هويتنا وإحياء الدين وتعاليمه ليس من منطق التعصب للقديم وإنما بتقديم نموذج سلوكي يؤكد العدل ويحيي حقوق الإنسان ويستجيب للعصر.

وكما هو متوقع كانت **الدعوة إلى تطبيق الشريعة الاسلامية**، هي أكثر الموضوعات إثارة للجدل وجذباً للنقاش، سادها اتجاه حاسم بين التيار الإسلامي بأنها ركن من أركان العقيدة الإسلامية غير قابل للجدل، وأكدوا عدم تعارضها مع الحداثة والمعاصرة، وأكدوا أن التطبيقات الخاطئة في بعض البلدان ليست حجة على القضية، ودعا البعض إلى النظر إليها من منظور التطور الحضاري في المنطقة وليس بنظر الغرب إلى ذاته الحضارية وتطوره التاريخي. فعلى خلاف الربط بين الدين والدولة في النموذج الغربي، ارتبطت نهضة أمتنا وابداعها الحضاري بهيمنة الشريعة على الدولة والمجتمع. وعارض هذا الاتجاه بحسم «العلمنة»، وانتقد القوانين الوضعية وأشار إلى أنها ارتبطت بفقدان البلدان العربية استقلالها.

ومقابل هذا الاتجاه الحاسم بين التيار الاسلامي، كانت هناك اتجاهات متنوعة داخل التيار القومي بعضها معارض بشدة لهذه الدعوة ويرى أنه لا مناص من فصل الدين عن الدولة والأخذ بـ «العلمانية»، بينما اتجه آخرون إلى أن المشكلة تكمن في فهمنا لتطبيقات الشريعة الاسلامية، وفي فهمنا لشعار العلمانية، فإذا كان المقصود بتطبيق الشريعة الإسلامية أن تحافظ الدولة على مبادىء الإسلام الكبرى وتستمد الكثير من تشريعاتها من تلك المبادىء فـ «نعم»، وإذا كان المقصود أن تكون الدولة دينية تكون سلطة الحاكم فيها مستمدة من الله فهذا غير صحيح. وأضاف أصحاب هذا الرأي أن هناك دوماً حاجة إلى تشريعات جديدة وأن القول إن أصول الشريعة الأولى كاملة لم يظهر في القرون الخمسة الأولى للحضارة الإسلامية. وأضاف أصحاب هذا الرأي أن مفهوم «العلمنة» مفهوم غير محدد ويستخدم بأكثر

من معنى، وإذا كان المقصود به العقلنة، فإنه لا يتعارض مع الدعوة إلى تطبيق الشريعة الاسلامية.

وشمل الحوار حول النظام السياسي الموقف من فكرة الحرية ومدى الالتزام بها، ومفهوم المساواة السياسية، والتعددية السياسية ـ بمعنى تكوين أحزاب متعددة ـ ودلالة الشورى في مجتمعاتنا. وجاء الحوار في هذه الموضوعات هادئاً ومتقارباً. كما عبر كلا الجانبين عن الدعوة إلى مزيد من الضمانات للحرية وحقوق الإنسان. وقد عبر أحد المشاركين عن ذلك قائلاً: «الحقيقة اننا في مواجهة النظام السياسي نجد أنفسنا، إسلاميين وقوميين، في موقف واحد أو متقارب».

وبالمثل سادت المناقشات حول قضية الأوضاع السياسية رؤية متوافقة، واتجهت المناقشات نحو قضايا الحاضر والمستقبل أكثر مما غاصت في شجون الماضي. وقد اتجهت معظم التحليلات إلى التأكيد على وجود مساحة مشتركة للعمل، وإلى التأكيد على أهمية التمسك بهذه الفرصة، بل العمل على توسيعها في المستقبل، وامتدت نقاط الاتفاق التي جرت على ألسنة المشاركين على مساحة عريضة شملت قضايا الحرية، وحقوق الانسان، وتأهيل حق الاختلاف والتعدد والتنوع ضمن دائرة الأمة، وتأكيد النظر إلى الأقليات الدينية والقومية في الوطن العربي كجزء من كيان الأمة ينبغي أن يطمئن إلى أن حقوقه مرعية، واعتماد مبدأ التنافس في خدمة قضايا الأمة الكبرى، وتحقيق التنمية. وفي قضايا العمل القومي العربي والاسلامي تصدرت قضية تحرير فلسطين ومقاومة الصهيونية قضايا الإلتقاء، وكذلك قضية أفغانستان. وتعددت دعوة المشاركين إلى ضرورة اعتراف القوميين بالبعد الإسلامي في مفهوم الأمة العربية واعتراف الاسلاميين بحقيقة الأمة العربية الاسلامية.

لم يقتصر الحوار بين التيارين على نقد موقف كل منهما للآخر حيال القضايا المعروضة، وإنما ـ وربما الأهم من ذلك ـ شمل نقد كل تيار لذاته إزاء فكره وممارساته. لم يكن ذلك سهلاً بالطبع في ذاته، ناهيك عن وجود الطرف المنافس، لكن الطرفين أثبتا شجاعة في مواجهة الذات وقدرة على حسابها، بأكثر مما كان يتوقع أي مراقب. وإذا كان حساب الذات يدل على ثقة في النفس، فإن الكشف عن العيوب يظهر العزم على معالجتها.

بدأ التيار القومي نقده لذاته، وقدم ما يزيد على خمس عشرة مسألة نقدية شملت الفكر والممارسة، في مقدمتها تقصيره في القيام بجهد فكري ـ نظري وتطبيقي ـ كافٍ يسبق العمل القومي ويدعمه ويجنبه الأخطاء؛ وعدم الإطلاع بشكل كافٍ على التراث العربي الإسلامي؛ وإعطاء الأولوية للتغير الاجتماعي مقابل تأجيل الديمقراطية وأحياناً التساهل بشأنها؛ وقصر النفس في العمل السياسي، الأمر الذي أدى إلى استخدام الجيش في الوصول إلى السلطة؛ واللجوء إلى العمل السري مع كل ما صاحب ذلك من أمراض فكرية وتنظيمية؛ ومنها عدم اهتمامه بالحوار مع التيار الإسلامي واستعلاؤه عن الرد على الاتهامات بالكفر للقومية العربية والاشتراكية، بينما كلاهما في تطبيقهما العربي لا يعرف كفراً ولا يقترب منه؛ ومنها التزاحم بين الأحزاب القومية بدلاً من التعاون فيما بينها؛ ووقوع بعضها في الشرك الطائفي، وغياب النقد الذاتي.

ولم يقل التيار الإسلامي شجاعة في نقده لذاته وعبّر عن عدد مماثل من الملاحظات. وشارك التيار القومي في الإشارة إلى نقص الاجتهاد؛ وانغماس بعض التنظيمات في العمل السري بما صاحب ذلك من عيوب؛ وغياب النقد الذاتي؛ وعدم اهتمامه بالحوار. وأضاف عدداً آخر من المسائل النقدية الخاصة به منها غلبة النظر الجزئي على النظر الكلي الأمر الذي يؤدي إلى غياب التخطيط للمستقبل؛ ومنها غلبة النزعة الأممية الأمر الذي يؤدي إلى اهمال قضايا قريبة؛ وغلبة المنهجية التي تؤدي إلى أشكال من الرفض للآخرين؛ وغلبة الرفض لمكاسب العصر؛ والفهم الخاطىء لمبدأ شمول الإسلام الذي يؤدي إلى رفض التدرج في الإصلاح؛ ورفض فكرة العروبة؛ والتجرد والإنعزال عن هموم الجماهير في العدل والصحة والتعليم والسكن.

رابعاً: آفاق العمل.. حلول ومقترحات

هكذا انتهى الحوار الذي أفرز القضايا، وبلور المسائل الخلافية ونقاط الالتقاء إلى السؤال المهم والمستمر ما العمل؟ وطرح المتحاورون العديد من الاجتهادات جاء بعضها عاماً يطرح بعض المداخل الفكرية للتواصل والتقدم على طريق التفاهم، وجاء بعضها خاصاً بطرح مجالات محددة للتعاون المشترك. وتركز بعضها على سبل تعزيز الحوار وتوسيع نطاقه.

حول **التوجهات الفكرية**، تركزت التوصية من الفريقين، وإلى الفريقين، على ضرورة تخطي بعض الوقائع التاريخية التي لم يعد يجدي الاستغراق في بحثها أو إصدار حكم فيها، والتوقف عن الاستغراق الكبير في الماضي وظروفه، واغلاق ملف القضايا التي يمكن التوصل بشأنها إلى اتفاق أو شبه اتفاق وتنحيتها عن طريق العمل في المستقبل، مثل حق المواطنة لغير المسلمين، والموقف من التعددية السياسية، والموقف من الحضارة الغربية ومعطياتها التقنية، والموقف من حقوق الإنسان.

كما تركزت الدعوة من الجانبين وإلى الجانبين أيضاً على ضرورة امعان النظر في الظروف المتغيرة، والواقع المتجدد والحاجات الجديدة، والتوجه بالدراسة والتحليل والتخطيط للمستقبل، وتعميق رؤى جديدة من كل تيار إزاء الآخر، والانفتاح والتعرف إلى ما عند التيارات الأخرى. كما جرى التركيز على ضرورة توضيح المفاهيم والمصطلحات لإزالة اللبس الذي لا يساعد على الفهم، وإزالة الجفوة والانقطاع والبحث عن أرضية مشتركة، والحاجة إلى تجديد الفكر وتأصيل الحرص على الاستفادة من الفكر الحديث.

واستخلص بعض المفكرين أن كلا التيارين يواجه اشكالية ثلاثية الأبعاد: بعدها الأول هو عملية المراجعة الفكرية والتطور الداخلي، وبعدها الثاني هو كيفية التعامل مع سلطة الدولة، وبعدها الثالث هو منهج التعامل مع مقتضيات العالم المتغير بكل ما فيه من قوى واتجاهات تؤدي إلى تهميش العالم الثالث بكل اتجاهاته، وأكد الحاجة إلى المشاركة من موقع الاعتماد المتبادل مع الحفاظ على الهوية الثقافية والحضارية. بينما استخلص آخرون أن المسألة الجوهرية التي تطرح نفسها على التيارين في الفكر العربي المعاصر هي إعادة بناء الذات،

وبخاصة التحرر من الاستبداد الذي يكمن فينا حاكمين ومحكومين، الأمر الذي لا يتم إلا ببناء دولة المؤسسات التي لن تتم بدورها إلا من خلال إعادة بناء الجماعة المدنية على أنقاض القبلية، وبناء الاقتصاد الوطني على الانتاج وتوفير العمل ومراقبة تصرف الحكومات في أموال الأمة، وتحويل العقيدة ـ بالمعنى الطائفي للكلمة ـ إلى رأي من جملة آراء تقبل المغايرة.

وبينما أسند مفكرون آخرون ظاهرة الاستبداد إلى البيئة التربوية للأحزاب وتجاهلها أدبيات التيارات الأخرى وتسفيهها، الأمر الذي يؤدي إلى الانغلاق وتكريس الاستبداد واظهار الحقيقة على أن لها وجهاً واحداً، فقد دعوا إلى وقف هذا البنيان التربوي واعتماد نصوص من المعتدلين من هؤلاء وأولئك المؤمنين بالوحدة.

ودعا بعض المشاركين إلى أن يقوم كل فريق داخل التيار القومي أو الديني بمراجعة نقدية شاملة لكامل تجربته بما فيها علاقته بالتيار الآخر.

وركز أحد المشاركين على ضرورة تحول الأحزاب السياسية في الوطن العربي، قومية أو اسلامية، عن الشعارات، وأن تتجه إلى الاستراتيجية الأساسية لكل أمة، وهي الأمن السياسي والعسكري والاقتصادي. وأبدى اعتقاده أن الخلاف الرئيسي بين التيارات الاسلامية والعربية ليس خلافاً عقائدياً وانما مرجعه التحالفات الخارجية للأقطار العربية من جهة والإسلامية غير العربية من جهة أخرى، ومرده ـ بدوره ـ للخلاف في الموقع الجغرافي للأقطار العربية، باستثناء السعودية، والدول الإسلامية كتركيا وباكستان وايران. وحاجة كل من الجانبين إلى تحالفات تعينه على مخاطر الجوار مع دول كبرى. وأنه يتعين على العرب أن ينظروا بعين الرضا إلى تنامي التيارات الاسلامية في البلدان الاسلامية غير العربية إذ لها بالضرورة مرجعية عربية، بخلاف التيارات القومية العلمانية التي تستمد مرجعيتها من النزعة الفارسية في ايران أو الطورانية في تركيا مثلاً.

وركز الاسلاميون على الدعوة إلى الفصل بين القومية والعلمانية وفرز القضيتين لأن العلمانية موقف منفصل عن الموقف القومي، وإذا كان بعض القوميين قد اختاروا أن يضموها إلى قوميتهم فليس من حقهم أن يقيموا رباطاً منطقياً ـ لا قيام له ـ بين القومية كتجمع قائم على وحدة الثقافة، والعلمانية كمذهب في علاقة الدولة بالفكر والعمل. كما دعا الإسلاميون القوميين إلى الكف عن المشاركة في حملات التشهير بالإسلام ثقافة وحركة، إذ يصعب تصور ذات ثقافية عربية بعيداً عن الثقافة الإسلامية.

أما **مجالات العمل المشترك**، فقد اتسعت لعدد كبير من القضايا القومية والوطنية. ففي **مجال العمل القومي** لقيت **قضية الوحدة العربية** اهتماماً كبيراً من الفريقين، وإذا كانت هي في الأساس «بضاعة القوميين» فقد حظيت لدى الاسلاميين بمكانة مهمة. وقد دعا **اسلاميون من التيار الاسلامي** لإعادة النظر في موقف سابق اتخذوه باعتبار القومية نقيضاً للتوجه الإسلامي، والالتفات إليها على أنها حركة لها بعد ثقافي يشترك مع التوجه الإسلامي تماماً، كما أن لها بعداً تجميعياً ليس في الإسلام ما يمنعه أو يحول دونه، وهو تجميع أصحاب الثقافة المشتركة على اختلاف أديانهم، وخلص مفكر إسلامي إلى أنه لما كانت الأمة العربية هي جزء

من الأمة الاسلامية، ولما كانت تشكل نقلة نوعية وتاريخية باتجاه الوحدة الاسلامية الشاملة، فإنه يدعو الاسلاميين إلى احلال شعار الوحدة العربية مكان الأولوية في شعاراتهم المرحلية. كما اقترح على العروبيين إحلال شعار الوحدة الإسلامية مكان الأولوية في شعاراتهم المستقبلية. وأضاف آخرون أن ما حدث من إهمال لهذا الهدف في الفكر الاسلامي، أو حساسية تجاهه، ليس إلا أمراً عارضاً، فالاسلاميون لا يمكن أن ينكروا، لا من وجهة نظر دينية ولا من وجهة نظر سياسية مصلحية أن أرض العروبة درع أساسي ولا خيار عنه في قدرتنا للدفاع عن أنفسنا وتحقيق وجودنا ومواجهة أعدائنا. فلا مناص للاسلاميين من أن يعتبروا الوحدة العربية هدفاً أساسياً ضمن استراتيجيتهم. ونبه آخرون إلى ضرورة الانتباه إلى العمل الوحدوي بخطوات سريعة وسط الظروف الجديدة في العالم بعد أن صار أمر التوحد أمر حياة أو موت في ظروف الواقع العالمي الجديد.

وفي مجال العمل القومي أيضاً، تصدرت **قضية فلسطين** قضايا الالتقاء والرغبة في التعاون المشترك. ودعا المشاركون من التيارين إلى أن يعتبر كل منهم القضية الفلسطينية وتحرير الأرض المحتلة أحد محاور خطابه ونشاطه. كما شدد الجانبان على دعم ومناصرة الانتفاضة الفلسطينية. واتفقت الآراء على اعتبار قضية فلسطين ميدان لقاء الوحدويين العروبيين والإسلاميين، واعتبار تحرير فلسطين مهمة قومية واسلامية وحضارية تستوجبها مبادىء الدين ومصالح الدنيا.

وفي مجال العمل القومي أيضاً، برز انتباه المشاركين **لقضية التبعية** باعتبارها أحد الأمراض الأساسية التي يعانيها مجتمعنا العربي. فالتبعية هي الحاق سياسي واقتصادي بالغرب، وأخطر من ذلك الالحاق الثقافي العقيدي الذي يتخذ صيغة حديثة وينشىء وثاقاً بين شعوبنا والغرب يربطنا بعلاقة الحاكمية له والتابعية لنا. وأوضح البعض أن عدم التبعية يعد أساساً في تأكيد استقلال الأمة العربية وتحالفها مع سائر الأمم الاسلامية والدول النامية من أجل إقامة نظام دولي جديد يقوم على التعاون والعدالة والتنمية.

أما في **مجال العمل الوطني** فقد جاءت أبرز نقاط التوكيد حول **قضية الديمقراطية وحقوق الإنسان**. فأشار مشاركون إلى أن «حرية كل منا هي حرية للآخر» ودعا البعض إلى ضرورة الوقوف معاً في مواجهة خصوم الديمقراطية «سلطة كانوا أم قوانين مشبوهة وسيئة السمعة». وكان الواضح من مداخلات المشاركين من الفريقين أن الديمقراطية التي يتحدثون عنها تعني حرية الرأي والتعبير وحق التنظيم وحق المشاركة في إدارة الشؤون العامة والرقابة، وتداول السلطة على أساس من التعددية والاعتراف بحق المشاركة للجميع وليس لفريق دون آخر. وتداعى الفريقان إلى التلاحم من أجل تأكيد هذه الغايات والعمل من أجلها فرادى أو مجتمعين. كما تداعوا إلى اشتراك الجانبين في لجان حقوق الإنسان في المنطقة والتعاون في الدفاع عن هذه الحقوق ورفض كل صور التعذيب النفسي والبدني. ودعا أحد المشاركين القوميين إلى أن يتصدى أبناء كل تيار ـ قبل غيرهم ـ لأي ممارسات قمعية أو سلبية يرتكبها فريق أو نظام محسوب على تيارهم، فبهذه الطريقة يقوم كل فريق بواجبه تجاه ضميره

ومعتقداته أولاً، وبه أيضاً تسقط محاولة تحميل تيار بأسره أعباء أعمال فريق أو جماعة محسوبة عليه.

مواصلة الحوار

بعد أن تأكدت رحابة الامكانات المشتركة للتعاون وسعة الساحات الممكنة للعمل المشترك، كان من الطبيعي أن يتجه الحوار إلى طرح أطر تنظيمية لمواصلة الحوار وتوسيع نطاقه وتعميق مفاهيمه. وفي هذا الإطار جرى طرح العديد من المفاهيم الفكرية لتعزيز التفاهم، مما عرضنا له آنفاً، كما طُرحت أشكال تنظيمية لمواصلة الحوار وتأطيره.

كانت أهم الأطر التنظيمية التي طرحت هي تشكيل هيئة لمتابعة الحوار ودفعه و«تسويقه»، وأخذت هذه الصيغة لدى البعض أشكالاً عامة، وفصّل فيها البعض الآخر. ومن بين التفصيلات التي وردت، تشكيل مجلس ثقافي فكري وحدوي يضم أبرز المفكرين والممارسين من الاسلاميين والعروبيين يجتمعون بشكل دوري ويبرمجون عملية الحوار والتفاعل على أكثر من مستوى، من خلال إعادة نشر نصوص لمفكرين وسياسيين بارزين من التيارين، ومناقشة وضع «برنامج الحد الأدنى» الذي يمكن أن يتلاقى عليه الجانبان، والنظر في المصطلحات واستعمال تعابير مستجدة من التراثين العربي والإسلامي بقدر الإمكان حتى لا يكون الشكل أحياناً حائلاً دون وصول المضمون إلى أوسع فئات الأمة.

ومن الأشكال التنظيمية الأخرى، السعي لتشكيل هيئات عمل مشتركة بمهمات محددة، مثل هيئة مشتركة لدعم الانتفاضة الفلسطينية، ولجان مشتركة للدفاع عن الحريات وحقوق الإنسان، ولجان مشتركة للدفاع عن الثقافة العربية الإسلامية. . . كذلك تعددت اقتراحات تنظيم ندوات أخرى مشتركة داخل الأقطار العربية، وفي المحافظات المختلفة.

كما جرى طرح اقتراح محدد آخر يتضمن تشكيل لجنة لرعاية استمرار الحوار تكون مهمتها الاتصال بأعضاء هذه الندوة وحثهم على مواصلة الحديث والمحاضرة عن هذا الموضوع والكتابة فيه، والاتصال بالتنظيمات العروبية والاسلامية لتسويق هذه الفكرة واقناعها بها، والاتصال بالأحزاب الحاكمة في الوطن العربي وبخاصة القومية في سوريا والعراق والجزائر وتونس واليمن الديمقراطية وغيرها، لفتح الأبواب أمام هذه الفكرة لدى هذه الأحزاب. على أن تجتمع هذه اللجنة بعد فترة زمنية لتقديم تقرير مختصر عن أدائها، ومراعاة الصبر والدأب والمثابرة.

واقترح الكثيرون من المشاركين تكليف مركز دراسات الوحدة العربية، ومديره العام، بهذه المهمة. غير أن المركز لم يكن بوسعه أن يتبنى شرف هذا التكليف في ضوء محدداته التنظيمية، ودوره الذي ينظمه نظامه الأساسي، ومادياته، التي تقصر دوره على الإطار الفكري. ومن ناحيته تعهد المركز بالدفع الفكري للحوار من خلال كتبه وأبحاثه التي يصدرها، ومجلته الشهرية «المستقبل العربي». وبقيت القضية مطروحة لاجتهادات المشاركين، والأطر التنظيمية التي يندرج بعضهم فيها سواء الثقافية منها أو السياسية.

النتائج والدلالات

وبعد، قد تكون النتائج التي توصل إليها هـذا الحوار مهمـة، وقد تفتـح الباب، ليس لـ «فض الاشتبـاك» بين أهم تيـارين سياسيـين في الوطن العـربي فقط، ولكن أيضـاً لتعـاون مستمـر وبناء بـين تيارين متـداخلين هما أحـوج ما يكـونان للتسـاند وجمـع الجهـود من أجـل مصلحة هذه الأمـة واستقرارهـا وتقدمهـا. ويشجعنا عـلى هذا الاعتقـاد القدرة التي أظهـرها المتحـاورون على التفـاهم والتوافق عـلى عدد مهم من القضـايا التي كـانت موضعـاً لكثير من اللبس والغموض. وهو تفاهم قد لا ندعي تعبيره عن كل التيارات الفرعية داخل كل فريق، ولكنه ـ بالتأكيد ـ أوسع كثيراً من جنبات القاعة المغلقة، وانعكـاس لفكر عـريض نطمئن إلى تمثيله لقوى فاعلة.

ولا يفت من عضـدنا بـروز قضايـا خـلافيـة مهمـة مثـل المـوقف من تـطبيق الشريعـة الإسـلامية، وغـيرها مما بـرز في أثنـاء النقـاش. فـابتـداء لم يكن من المتصـور تـذويب كـل الخلافات، وثانياً فليس من المطلوب ذلك. والمهم أن المتحاورين اتفقوا على التعدديـة، وهذا أحد أوجهها. والأهم أنهم كانوا قادرين على أن ينـظموا خـلافاتهم، وأن يتفقـوا على ذلـك. باختصار فإن المشاركين لم يدعوا شجرة واحدة تحجب عنهم كل الغـابة. وإذا كـان من الأمور المهمة التي تحققت في هذا الحوار هو أن يكتشف كل تيار الآخر ويتعرف إلى قدرته على الفهم والتفاهم وحل مشكلاته بالحوار البناء، فقد كـان مما لا يقـل أهمية عن ذلـك هو تعميق رؤيـة كل تيار لذاته. فقد جاء النقد الذاتي الذي أجراه كـل تيار لـذاته حـواراً مع النفس ومجـاهدة لها. وهذا انجاز عندما يتصل بـالحوار مـع الآخر، لكنـه أيضاً انجـاز في ذاته. فـالتمترس في خنـادق الدفـاع ضد الغـير والخشية من كشف العيـوب حتى لا تستغل في الحـروب الدعـائية والضغائن، قد أكسب هذه العيوب مناعة ضـاعفت من عناء أصحـابها. والاعـتراف بوجـود الثغرات أدعى لسدها، وتشخيص الأمراض نصف الطريق إلى البرء منها.

وبقيت كلمة للمحرر:

لقـد راعى مركـز دراسات الـوحدة العـربية في إعـداده مخطوطـة كتاب هـذه النـدوة ـ كالمعتاد ـ أقصى درجة من الالتزام بحرفية النصوص المقدمة إليه واعتمـد جميع النصـوص التي دققها أصحابها بحرفيتها. ولم يتدخل في هذه النصـوص إلا في اطار أعـمال التحريـر المتعارف عليها في ضبط الجمل، أو تـلافي التكرار المبـاشر، وبعض الاختصارات ـ في حـالات نادرة ـ أملتها ظروف التناسق. لكن يتعين الاشارة إلى أن عدداً محدوداً من مداخلات المشاركين التي أرسلت إليهم بعد انتهاء الندوة لم تُعَدْ إلى المركز، ومن ثم جرى تحريرها من قبـل المركـز على الأسس نفسها.

وقد راعى التحرير في تبويب الكتـاب اتساقـه مع طبيعـة الندوة، وعـرضه في قسمـين يتناول الأول أوراق العمل المقـدمة في النـدوة، وعددهـا ثماني أوراق، ويعـرض القسم الثاني المناقشات، وقد عرضت وفق ترتيب مناقشتها في الندوة. كما أضاف إلى الكتـاب ملحقاً يضم مخطط الندوة وبرنامجها التفصيلي.

كلمة الافتتاح

خيرالدين حسيب (*)

يسرني ويسعدني أن أرحب بكم جميعاً، وأن أعبر باسم اللجنة التنفيذية لمركز دراسات الوحدة العربية، ونيابة عن اخواني أعضاء مجلس أمناء المركز الموجودين بينكم، عن اعتزاز عميق بتلبيتكم دعوة المركز بحضور هذه الندوة والمشاركة في أعمالها، رغم معرفتنا بمشاغلكم الكثيرة والتزاماتكم الأخرى.

وقد يكون من باب التساؤل المشروع لدى البعض، وبخاصة ممن ليسوا على صلة مباشرة بأنشطة المركز، معرفة الأسباب التي دعت مركز دراسات الوحدة العربية إلى المبادرة بالدعوة إلى هذا الحوار وعقد هذه الندوة، والجواب عن ذلك أن اهتمام المركز بهذا الموضوع هو اهتمام فكري أساسي، فالمركز كان وما زال يعتبر العلاقة بين القومية العربية والاسلام علاقة عضوية لأن المحتوى الحضاري للإسلام هو محتوى أساسي للقومية العربية نفسها. وانطلاقاً من هذا الفهم، كان المركز قد بادر بعد سنة من بدء ممارسة نشاطه من بيروت بتنظيم ندوة فيها عن «القومية العربية والاسلام» وكان التفكير بها والدعوة إليها قد سبقا ظهور ما شاع تسميته «الصحوة الاسلامية». كما استمر المركز في هذا الاهتمام بالموضوع من خلال بعض دراساته ومجلة «المستقبل العربي»، فكان أن عقد ندوة ثانية في القاهرة حول «التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، الأصالة والمعاصرة» وكان موضوعها في صميم بحث هذه العلاقة. كما تناول المركز بحث هذه العلاقة على مستوى «سلسلة الثقافة القومية» التي بدأ منذ ثلاث سنوات بإصدارها والموجهة لقطاع أوسع من القراء فخصص كتاباً منها للحديث «عن العروبة والاسلام». كما ساهم المركز فعلياً في تمويل الندوة التي نظمتها الجمعية العربية لعلم الاجتماع عن «الدين في المجتمع العربي» وبدأ ينشر بعض أبحاثها في مجلة «المستقبل العربي» تمهيداً لنشرها في كتاب يتضمن أبحاث الندوة كلها. ومع أن موضوع الحوار في هذه الندوة يأتي في

(*) مدير عام مركز دراسات الوحدة العربية.

سياق أحد الاهتمامات الفكرية الأساسية للمركز التي أشرت إليها، فإن الدعوة إلى هذا الحوار قد أملته اعتبارات أخرى مستجدة.

فقد انتهى المركز مؤخراً من مشروع بحثي كبير عن «استشراف مستقبل الوطن العربي» خلال العقود الثلاثة المقبلة، أي حتى أوائل القرن المقبل، وكان هذا المشروع من أهم مشاغل المركز خلال الثمانينات. وقد نشر المركز التقرير النهائي للمشروع تحت عنوان **مستقبل الأمة العربية: التحديات... والخيارات** كما نشر الدراسات الرئيسية والفرعية الأخرى التي اعتمد عليها التقرير النهائي للمشروع. وبينكم الآن عدد غير قليل ممن شاركوا في تنفيذ هذا المشروع الكبير بشكل أو بآخر.

وكان مشروع الدراسة متعدد الاختصاصات والجوانب، وجمع بين الاجتماع والسياسة والاقتصاد والنمذجة، كما حاول عند استشرافه للمستقبل ألّا يكتفي بدراسة الحاضر العربي فقط بل أن يستخلص ويستفيد من مخزون تجارب الماضي. وتبنى المركز في محاولته استشراف المستقبل العربي وامكاناته المختلفة منهجية تقوم على أساس مشاهد (سيناريوهات) ثلاثة لذلك المستقبل هي: مشهد التجزئة، أو استمرار الأوضاع الحالية؛ ومشهد التنسيق والتعاون الذي يقوم على أساس التعاون والتنسيق بين تجمعات اقليمية عربية أو على أساس تعاون عربي عام وظيفي في قطاع معين أو أكثر؛ ومشهد الوحدة العربية الاتحادية ذات المحتوى الديمقراطي. ويبين التقرير العام للمشروع الذي أشرت إليه النتائج التي يمكن أن تترتب على كل مشهد والشروط والظروف التي يجب توافرها لقيام أي من المشهدين الثاني والثالث، ومقابلة بين ما يمكن أن تحققه الأمة العربية وما يتحقق لها من خلال كل من المشاهد الثلاثة.

ولأن مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي انتهى إلى أن المشهد الثالث (مشهد الوحدة العربية الاتحادية) هو الأفضل، الذي يمكن أن يعالج مشاكل الأمة العربية ويحقق طموحاتها، فقد خصص المشروع جزءاً من اهتمامه الفكري وبحثه لدراسة متطلبات تحقيق هذا المشهد بما فيها الطريق إلى دولة الوحدة والمسارات الممكنة للوصول إليها، وقوى الوحدة، وقوى التغيير والتحول التي يمكن أن تحققها، والمشروع الحضاري العربي الجديد اللازم لذلك.

لقد كان تصور الفريق المركزي لمشروع الاستشراف أن هناك ثلاثة مسارات رئيسية لتحقيق «مشهد الوحدة العربية الاتحادية» وأن الطريق إلى الوحدة سيمر على الأغلب بأحدها، وهي:

ـ المسار الأول: يتمثل في قيام قوة اقليمية تغييرية جذرية (ثورية)، تتكون من قطر عربي أو أكثر، ويكون لها من المركزية والثقل والمصداقية ما يجعلها ذات تأثير عام في المنطقة بأسرها، وتكون ذات توجهات وممارسات وحدوية واستقلالية في مجالي التنمية والعلاقات الدولية. مثل هذه القوة يمكنها أن تستثمر أيضاً فترات التردي والانهيار، أو الاحباطات، في

المشاهد الأخرى، للبدء في تحقيق مشروعها الوحدوي. وبالقدر نفسه يمكنها البناء على أي انجازات تنموية وديمقراطية يمكن للمشاهد الأخرى أن تصل إليها. وهي ستضطر الأنظمة العربية إلى أن تأخذ هذه التوجهات مأخذ الجد. وباختصار فإن نهج هذه القوة المركزية هو نهج تغييري جذري، ومشروع حضاري متبلور للوحدة، يمحور حول الوحدة العربية معظم سياساته الداخلية والاقليمية والدولية. كما بين المشروع أنه لا بد من أن تتمتع هذه القوة الرئيسية بسمات معينة لكي تقوم بدورها الاشعاعي والسياسي عبر فترة ممتدة وكافية من الزمن.

ـ المسار الثاني: يتمثل في استقرار الانجاز واستمراره من خلال مسيرة المشهد الثاني (التعاون والتنسيق) للأشكال الوسيطة للوحدة. وهنا فإن النجاح في التنسيق العام الوظيفي على المستوى العربي، وفي التكامل التدريجي على مستوى التجمعات الاقليمية، سوف يمر بالضرورة عبر عدة مراحل. فيبدأ هذا انجازاً في تبادل المنافع والمصالح، من خلال التنسيق في أنشطة اقتصادية قطاعية، متدرجاً إلى تكامل وتنسيق في أنشطة التخطيط واتخاذ القرار وخلق مؤسسات وظيفية يمتد قرارها المباشر عبر الأقطار، ثم تأتي اللحظة التي تطرح فيها مشكلة المواطنة والسيادة وضرورة الانطلاق إلى مزيد من الانجاز. وفي هذه اللحظة التي تتراجع فيها الحساسيات والنعرات القطرية أمام الخبرات والانجازات التي يستفيد منها الجميع لفترة طويلة، يكون الطريق ممهداً وصولاً إلى قيام دولة اتحادية عربية.

ـ أما المسار الثالث: فيراهن على حدوث تحول ديمقراطي كامل في معظم الكيانات الاقليمية أو القطرية بالمشهد الثاني، وأياً كانت الانجازات المادية في مجالات التنسيق والتعاون بهذه الأشكال الوسيطة للوحدة. وتنطلق الفكرة هنا من أن غالبية شعوب الأمة العربية ترغب في الوحدة، وأن كل تحول ديمقراطي سيقرب هذه الشعوب من رغبتها. وكما كانت ضغوط الرأي العام أحد شروط وآليات الوصول إلى مشارف المشهد الثاني (التنسيق والتعاون)، فإن كل نجاح جزئي لضغوط الرأي العام في تحقيق مطلب، يؤدي إلى مزيد من تبلور وتماسك هذا الرأي العام وإلى مزيد من ثقته بنفسه لأخذ المبادرة في مطالب جديدة. ولقد أشرنا في التقرير العام عند عرض المشاهد المختلفة، إلى أن المكونات الهيكلية المطلوبة لقاعدة وتبلور مثل هذا الرأي العام سوف تكون متوافرة خلال فترة الاستشراف، بخاصة في النصف الثاني منها. وقد أشرنا إلى ذلك عند حديثنا عن مجمل السكان، وسكان الحضر، وعن القوى العاملة، وعن الشرائح الوسطى الجديدة والمجتمع المدني.

ولا شك في أن أياً من هذه المسارات الثلاثة، سوف يترك بصماته واضحة على شكل دولة الوحدة المتحققة وممارساتها، وبخاصة في تركيبة النخبة الحاكمة، وما تستند إليه من تحالف اجتماعي، وفي نهج اتخاذ القرار وأساليب المشاركة الشعبية، وفي خياراتها التنموية، وربما في الاتساع الجغرافي الذي يمكن أن تشمله دولة الوحدة.

وفي مجال البحث عن الطريق أو المسار الأول لتحقيق الوحدة العربية الاتحادية، أي قيام قوة اقليمية تغييرية جذرية، فقد أوضحت دراستنا لاستشراف مستقبل الوطن العربي أن

هذا المسار يتطلب قوى تغيير معينة، تتسع بتأثيرها ووجودها على امتداد الساحة العربية ويكون لها مشروع حضاري عربي للوحدة والنهضة. وما يحتاج إليه الوصول إلى الوحدة عبر هذا المسار هو قوة التغيير والتحول التي تعبىء أكبر قدر مما يكمن فينا من فكر وعطاء وخصوصية وقوى دافعة اجتماعية وبالقدر الذي يتناسب مع ضخامة أي مشروع حضاري عربي يتجه إلى الوحدة الشاملة. أي أنها القوة ذات الإطار المرجعي العربي، التي تستطيع في الوقت نفسه حشد الجماهير وتعبئتها من خلال تنظيمها وجاذبية وضوح مشروعها.

كما تبين أنه من بين الحركات السياسية المعاصرة في الوطن العربي، فإن حركة قومية جديدة، هي الأكثر ترشيحاً للقيام بالدور المطلوب في خلق «الدولة ـ النموذج» في قطر مركزي بعينه أو في تجمع اقليمي. وبحكم «قومية» مثل هذه الحركة، فإن اطارها المرجعي الأساسي وربما الأوحد، لا بد من أن يكون عربياً من حيث المنطلقات الايديولوجية والتنظيمية، ولا بد من أن تكون الوحدة العربية هدفها ومبتغاها. وفي هذا الصدد فإنها ستتميز عن غيرها من الحركات غير القومية، ذات الاطار المرجعي الأوسع أو الأضيق. أما الإلحاح على أن تكون مثل هذه الحركة القومية «جديدة» فلكي تتفادى الأخطاء والرواسب التي علقت في أذهان الكثيرين، بحق أو بغير حق، حول الحركات القومية التي وصلت إلى السلطة في عدد من الأقطار العربية خلال العقود الثلاثة السابقة. لذلك فإن الحركة القومية «الجديدة» لا بد من أن تكون ديمقراطية في منطلقاتها الايديولوجية وفي ممارساتها العملية حتى قبل الوصول إلى السلطة، وبالقطع أثناء توليها السلطة، كما لا بد لها من أن تجد صيغة أكثر ملاءمة وتعاطفاً ووضوحاً مع المحتوى الحضاري للدين، وبخاصة الإسلام، كقوة حضارية أصيلة متعمقة في الوجدان الشعبي العربي.

كما انتهى مشروع الاستشراف إلى أنه لا بد من أن يقوم برنامج عمل وتحالفات هذه الحركة القومية الجديدة على فهم لحقيقة قوى التغيير والتحول الحالية في الوطن العربي، من منطلق الإبداع في التعامل مع الحقيقة، وليس مجرد التسليم بالامتدادات الخطية لها. ومن هنا ضرورة الحوار الجاد مع فصائل القوى التقدمية العربية الأخرى، التي حصلت لديها خلال العشرين سنة الأخيرة تحولات مهمة وأساسية في قناعاتها ومواقفها، وبدرجات مختلفة، من القومية العربية والوحدة العربية، ولم يعد هذا الموضوع شعاراً تكتيكياً لدى الكثير منها بقدر ما هو قناعات أملتها الخبرة التاريخية التي مرت بها. وما يمكن أن يساعد على بدء نجاح هذا الحوار، هو أن يكون التركيز فيه على تطلعات وأهداف المستقبل، حيث يتوافر اتفاق كبير حولها، أكثر مما يدور حول تقويم وتفسير أحداث الماضي، حيث هناك اختلافات شديدة حولها. كما أن نجاح هذا الحوار منوط بمدى اقتناع فصائل الحركة التقدمية العربية الأخرى هذه بالديمقراطية ومتطلباتها، من تعددية سياسية واحترام الرأي الآخر وقبول التعايش والصراع السلمي الديمقراطي. ومن دون جو حقيقي من هذه الثقة والاعتراف المتبادل بحق الوجود وحق الاستمرار والتعبير عن الرأي، يصبح الحوار ـ حتى إذا حصل ـ مجرد هدف مرحلي لا يلبث أن تتخلى عنه الجماعات التي تتاح لها فرصة الوصول أو القرب من السلطة.

كما يشير مشروع الاستشراف إلى أنه لا بد للحركة القومية الجديدة من أن تتفاعل وتتحاور مع القوى الثورية الاسلامية، كقوى اجتماعية وكحقيقة موجودة، شرط أن يكون اطارها المرجعي عربياً، وأن تكون ديمقراطية بما تتضمنه من إقرار للتعددية السياسية والاجتماعية واحترام هذه التعددية والتهيؤ للتعايش معها، حتى يمكنها أن تلعب دوراً ايجابياً في هذا المشهد، أي أن تتوجه بصوتها أصلاً إلى كل الوطن العربي حتى إذا كان في مخططها البعيد أن تتجاوز هذا الإطار إلى ما هو أوسع. ذلك أن حركة اسلامية ثورية معادية للعروبة أو ذات توجهات خارج هذا الإطار، من شأنها أن تعود بنا إلى المشهد الأول (مشهد التجزئة): فمن شأن ذلك أن يثير من الفرقة والانقسام الديني والطائفي والعرقي الشيء الكثير حتى داخل مجتمع الدولة القطرية نفسه، ناهيك عن المخاوف والهواجس التي يمكن أن تنشأ في الأقطار المجاورة. وما قيل عن مجالات الحوار وأسسه وقواعده مع الفصائل الأخرى للحركة التقدمية العربية، ينطبق على الحوار مع هذه القوى الثورية الاسلامية ذات الإطار المرجعي الديمقراطي. وهذا يستبعد من الحوار بالضرورة الحركات الاسلامية المذهبية، وكذلك الحركات الدينية السرية التي تلجأ إلى العنف الارهابي كوسيلة للوصول إلى السلطة، والحركات الدينية الفاشية في تنظيمها الداخلي أو في منطلقاتها في التعامل مع المجتمع ومع القوى السياسية الأخرى.

وهكذا يتبين لكم أن مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي قد انتهى إلى أن أحد متطلبات المسار أو الطريق الأول لتحقيق «مشهد الوحدة العربية الاتحادية» هو قيام حركة جديدة تتبنى مشروعاً حضارياً عربياً جديداً حدد مشروع الاستشراف عناصره الستة التي يدور حولها النضال العربي وهي:

- الوحدة العربية، في مواجهة التجزئة بكل صورها القطرية والطائفية والقبلية.
- الديمقراطية، في مواجهة الاستبداد بكل صوره ومستوياته.
- التنمية المستقلة، في مواجهة التخلف أو النمو المشوه والتابع.
- العدالة الاجتماعية، في مواجهة الظلم والاستغلال بكل صوره ومستوياته.
- الاستقلال الوطني والقومي، في مواجهة الهيمنة الأجنبية الاقليمية والدولية.
- التجدد الحضاري، في مواجهة التجمد التراثي من الداخل والمسخ الثقافي من الخارج.

وفيما يتعلق بقيام «حركة قومية جديدة»، فقد بدأ المركز ببحثه فكرياً، .ودعا إلى ندوة صغيرة عقدت في بيروت في أوائل عام ١٩٨٩، ناقشت ورقة عمل غنية أعدت من أجلها، وقد نشر المركز ملفا تحت عنوان «الحركة العربية الواحدة» تضمن ورقة العمل وخلاصة مناقشات الندوة في عدد تموز/ يوليو ١٩٨٩ من «المستقبل العربي» مفتتحاً بذلك المناقشة الفكرية حول الموضوع، بأمل مواصلة حوار فكري حوله في أوساط الوحدويين العرب، أملاً

في أن تترجم الجماهير والمؤسسات والقوى العربية ذلك إلى حقيقة ملموسة من خلال عمل سياسي محدد، وهو ما يقع خارج مسؤولية واهتمام المركز.

أما عن «المشروع الحضاري العربي الجديد» فقد حرص المركز على أن يكون ذلك محور برنامج عمله للسنوات الخمس المقبلة (١٩٨٩ ـ ١٩٩٣) ليتمحور حوله ولتصب جميع الدراسات والندوات والأنشطة الفكرية الأخرى فيه وللاعداد له. وقد انتهى المركز منذ عام من اعداد برنامج العمل هذا وبدأ في تطبيقه الفعلي.

وكان المطلب الثالث الذي انتهى إليه مشروع الاستشراف هو أن «تقوم الحركة القومية الجديدة» ذات «المشروع الحضاري العربي الجديد» بحوار جاد مع فصائل القوى التقدمية العربية الأخرى ومع القوى الثورية الاسلامية، في حدود الأسس والمعايير التي أشار إليها المشروع وأشرت إليها قبل قليل. واستجابة لذلك تبنى المركز عقد ندوة فكرية لحوار قومي ـ ديني، يأمل أن تليها ندوة فكرية أخرى لحوار قومي ـ ماركسي. أما موضوع الحوار والعلاقات السياسية بين هذه التيارات فهو موضوع يقع خارج مهمة المركز وطبيعة اهتماماته.

إن المركز يتطلع إلى هذا الحوار الفكري بأمل كبير، ويأمل أن يكون منعطفاً رئيسياً للانتقال من مرحلة الصراع السياسي الذي استنزف الكثير من جهد وطاقات هذين التيارين إلى مرحلة تقوم على الاعتراف والاحترام المتبادل والتأكيد على ما يجمع بين التيارين مع البحث الموضوعي الهادف لما يفرق بينهما بأمل إيجاد فهم وثقة متبادلة تساعد على تضييق الفجوة واعتماد وسائل حضارية حتى حين لا يكون هناك بد من الخلاف.

ومن أجل انجاح هذه الندوة وهذا الحوار والوصول بها إلى الغاية المرجوة منها، فإن المركز يود أن يوضح ما يلي:

١ ـ إن المركز يتطلع إلى أن يكون الطابع الأساسي لهذا الحوار «مستقبلياً» أي أن يتم التركيز فيه على ما يتفق أو يختلف عليه كل من هذين التيارين بالنسبة لأهدافهما المستقبلية، وأن يكون الاهتمام والاشارات إلى احداث الماضي هي في حدود الاستفادة من عبرها وأن نتجنب فتح جروح قديمة بعضها لم يندمل بعد. فنحن لا نستطيع أن نغير ما حدث في الماضي ولكننا نستطيع أن نؤثر في حدود رغبتنا وقدرتنا على احداث المستقبل ومجراها.

٢ ـ إن الهدف من هذا الحوار ليس اعلامياً بل هو محاولة جادة لفهم بعضنا البعض، وهو ما يتطلب أن نتفتح جميعاً بعقولنا، وبقلوبنا إن أمكن، على آراء ووجهات النظر المختلفة ولا نهدف من ذلك إلى القفز فوق الخلافات في الأهداف والوسائل، فهذا مما لايفيد الحوار كثيراً، وإنما المطلوب أن يكون الطابع العام للخلافات حضارياً وأن يكون هناك احترام متبادل للرأي الآخر ومحاولة جادة لفهمه.

٣ ـ لقد حرص المركز على اعداد عدد من أوراق العمل، حاول السادة معدوها مشكورين اثارة ما ارتأوا من أمور رأوا أن يتطرق الحوار إليها أو أنها تغني هذا الحوار. وستعرض أوراق

العمل هذه خلال الجلسة الصباحية الأولى، ولكنها لن تكون أساس جدول الأعمال في هذا الحوار، الذي تم اعداد مخطط مفصل له، وتم الوصول إلى صيغته الأخيرة التي اعتمدت في برنامج هذه الندوة بعد مشاورات مكثفة قام بها المركز مع أكبر عدد من المشاركين المدعوين لها ممن اتيحت له فرصة الاتصال بهم، والذي سيكون الاطار العام لهذا الحوار.

٤ ـ وحرصاً على حرية الحوار والمناقشة، فقد حرص المركز على أن تكون هذه الندوة، على غير عادة ندوات المركز الأخرى، مغلقة، وتم في حدود استثناءات قليلة السماح لبعض الصحافيين للحضور ممن يستطيع المركز أن يضمن موضوعيتهم في نقل الاتجاهات العامة فيها وليس تفاصيلها. . .

٥ ـ وحرصاً على دقة تسجيل المناقشات والتعبير عما هدف إليه المناقشون وجرياً على التقليد السائد في ندوات المركز، فسوف تطلب سكرتارية المركز من كل مناقش أن يسجل مداخلته مكتوبة بعد ذلك، لتقوم السكرتارية بطباعتها على الآلة الكاتبة وتعيدها إليه ليتأكد من صحتها وحتى نضمن أن يصدر في الكتاب الذي سينشره المركز حول هذا الحوار ما كان كل مشارك قد سجله بنفسه.

٦ ـ لقد كان بود المركز أن يدعو للمشاركة في هذه الندوة عدداً أكبر ممن دعا إليها، ولكن اعتبارات عملية ومالية فرضت قيوداً على المركز في عدم امكانية دعوة كل من كان يجب أن يدعى أو يستحق أن يدعى إليها، ويتقدم المركز للذين لم يدعوا إليها باعتذاره وتقديره معولاً على تفهمهم للاعتبارات الموضوعية والعملية التي كانت وراء التقصير في عدم دعوتهم.

إن المركز حريص على أن تسود في هذه الندوة، وكما كان الحال في ندواته السابقة العشرين، كامل الحرية الفكرية للمشاركين فيها، وأن يتيقن الجميع أنهم قادرون على التفكير بصوت عال دون خشية من سوء فهم أو قصد أو تأويل. إن المجال مفتوح بكل ـ وليس أقل من كل ـ الحرية للعقل العلمي ليبحث ويحلل وينقد ويناقش. ولن أكون مسرفاً في الظن لو قلت إن تجربة عشرين ندوة نظمها المركز في سحابة إحدى عشرة سنة تمدنا بزاد مشجع على التمسك بحرية المناقشة العقلانية غير المقيدة بحساسيات أو انفعالات أو تحيزات غير موضوعية.

مرة أخرى، يسجل المركز لكم بالعرفان تلبيتكم دعوته والمشاركة في هذا الحوار، ويعتبر ذلك ديناً في أعناقنا وأمانة. . . وعهداً لكم أن نظل أمناء على عطائكم الفكري، ننزله المنزلة التي يستحق، وندعه يأخذ موقعه اللائق بمكانتكم وجهودكم في الكتاب الذي سيصدر عن الندوة.

وفقكم الله أيها الاخوة المتنادون إلى نجاح في هذا الحوار أنتم الأقدر على ابداعه.

المشاركون (*)

ابراهيم سعد الدين عبد الله مدير مكتب منتدى العالم الثالث ـ مكتب الشرق الأوسط ـ القاهرة

أحمد الربعي أستاذ في كلية الآداب في جامعة الكويت ـ الكويت

أحمد صدقي الدجاني مفكر عربي فلسطيني وعضو المجلس المركزي الفلسطيني

أحمد كمال أبو المجد محامٍ بالنقض من مصر ووزير سابق

إسماعيل صبري عبد الله رئيس منتدى العالم الثالث ووزير تخطيط سابق في مصر والمنسق العام لمشروع المستقبلات العربية البديلة التابع لجامعة الأمم المتحدة

أمين هويدي وزير الحربية الأسبق في مصر

بشارة مرهج مجلة «المنابر» ـ بيروت

جوزف مغيزل محامٍ وعضو مجلس أمناء مركز دراسات الوحدة العربية ورئيس الجمعية اللبنانية لحقوق الانسان

خير الدين حسيب مدير عام مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت

دلال البزري باحثة في علم الاجتماع ـ لبنان

راشد الغنوشي مفكر اسلامي وأحد القادة الرئيسيين للحركة الاسلامية في تونس

رضوان السيد أستاذ الدراسات الاسلامية في الجامعة اللبنانية

سالم نجم وكيل مجلس النقابة العامة للأطباء ـ مصر

سعيد بنسعيد العلوي أستاذ في جامعة محمد الخامس الرباط ـ المغرب

السيد يس مدير عام مركز الدراسات

(*) تعذر أو اعتذر عن حضور الندوة السادة التالية أسماؤهم الذين دُعوا لحضورها:

ابراهيم الغويل (ليبيا)، أحمد بهاء الدين (مصر)، أسامة عبد الرحمن (السعودية)، حسن الترابي (السودان)، عائشة عبد الرحمن (مصر)، عبد العزيز المقالح (اليمن)، عصمت سيف الدولة (مصر)، علي الكنز (الجزائر)، السيد محمد حسين فضل الله (لبنان)، الشيخ محمد مهدي شمس الدين (لبنان)، محمود محمد الناكوع (ليبيا)، مصطفى جمال الدين (العراق)، مصطفى نويصر (الجزائر)، منير شفيق (فلسطين).

السياسية والاستراتيجية في مؤسسة الأهرام ـ القاهرة.
صلاح الدين الجورشي مفكر اسلامي ورئيس تحرير مجلة «الحقائق» ـ تونس
طارق البشري نائب رئيس مجلس الدولة في مصر
طارق متري أستاذ ـ لبنان
طلال سلمان رئيس تحرير جريدة «السفير» ـ بيروت
عبد الإله بلقزيز باحث عربي من المغرب
عبد العزيز الدوري أستاذ التاريخ في كلية الآداب بالجامعة الأردنية، ورئيس جامعة بغداد سابقاً
عبد الله عبد الدائم عضو مجلس أمناء مركز دراسات الوحدة العربية ـ ووزير تربية سابق في سوريا
عبد الله النفيسي أستاذ في جامعة الكويت
عصام العريان عضو مجلس الشعب المصري وعضو مجلس نقابة الأطباء ـ مصر
عصام نعمان محامٍ وأستاذ محاضر في الجامعة اللبنانية ـ بيروت
علي الدين هلال دسوقي أستاذ العلوم السياسية في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ـ جامعة القاهرة
فريد عبد الكريم محامٍ ووكيل المؤسسين للحزب الاشتراكي العربي الناصري (تحت التأسيس) ـ مصر
الفضل علي شلق مدير عام مؤسسة الحريري ـ بيروت
فهمي هويدي صحافي في جريدة الأهرام ـ مصر
قسطنطين زريق أستاذ شرف في الجامعة الأميركية في بيروت ـ لبنان
محجوب عمر مركز التخطيط الفلسطيني ـ القاهرة
محسن عوض مدير مكتب مركز دراسات الوحدة العربية في القاهرة، سابقاً ـ مصر
محمد حسن الأمين قاضي صيدا الشرعي ـ صيدا ـ لبنان
محمد حسنين هيكل كاتب وصحافي عربي ـ مصر
محمد سليم العوا محامٍ وأستاذ جامعي ـ مصر
محمد عابد الجابري أستاذ الفلسفة في كلية الآداب في جامعة محمد الخامس ـ الرباط ـ المغرب
محمد علي الجوزو مفتي جبل لبنان ـ لبنان
محمد عمارة مفكر اسلامي من مصر
محمد الغزالي داعية إسلامي من مصر
محمد فائق أمين عام المنظمة العربية لحقوق الإنسان ـ مصر
محمد المسعود الشابي محامٍ من تونس
مصطفى عمر التير أستاذ علم الاجتماع في جامعة الفاتح ـ ليبيا
معن بشور مدير تحرير مجلة «المنابر» ـ بيروت
نهاد المشنوق صحافي من لبنان
هشام جعيط أستاذ جامعي في كلية العلوم الانسانية ـ تونس
وجيه كوثراني أستاذ في الجامعة اللبنانية
وليم سليمان قلادة وكيل مجلس الدولة السابق ـ مصر
يحيى عبد العزيز الجمل وزير سابق وأستاذ في جامعة القاهرة ـ مصر

القِسْمُ الأولُ

أورَاقُ العَمَل

أولاً: حَول العُـروبَةِ وَالاسْـلام

طَـارق البشري (*)

- ١ -

يدور هذا الموضوع حول الصلة بين العروبة والاسلام، في الفكر السياسي المعاصر وفي الحركة السياسية القائمة. وحسب هذا الموضوع أن يثير حـواراً حاداً حـول ما بـين المفهومـين السياسيين للعروبة والإسلام الآن من تباين أو تقارب أو تداخل، وما هو حظهما من امكانات التقـارب ومن احتمالات التبـاعد. ومـا هي وسائلنـا في السعي الى ايجاد تيـار غالب في الأمـة يسعهما معاً ـ متلاقيين أو متقاربين متشاركين.

وأنـا أتصور أن من أخـطر الانقسامـات التي نعانيهـا، هـو هـذا الانقسـام بـين التيـار الاسلامي السياسي والتيار العربي الوطني، وقد لا يعترف الكثير منـا بأن هـذا الانقسام يقـوم على أسس يقبلها ويرضى عنها، وقد يجهر أكثرنا بخطأ التباعـد بين الفكـرتين وبـين أهل كـل منهما، ومع ذلك فهو انقسام قائم يمارسه الكثير منا دون أن يشير إلى غرابتـه أو خطورتـه، بل دون أن يدرك ذلك.

إن العلاقة بين التيارين تقوم، في عشرات السنين الأخـيرة، على الاستبعـاد وليس على الاستيعاب، ويتخذ الجدل في شأنها مظهراً حربياً وليس حـوارياً، وفي غـالب فترات المـرحلة التاريخية الأخيرة من حياتنا السياسيـة المعاصرة، بلغت العـلاقة بـين التيارين درجـة القطيعـة والخصـام، بل تجـاوزت حدود القـطيعة لتصـل إلى حد الغـربة والـوحشة، وتجـاوزت حدود الخصام لتصل إلى حد العجز عن الفهم. وتكاد تظهر في تلك العلاقة ملامح الموقف الطائفي حيث تصبح الحدود الفارقة بين الطرفـين داخلة في صلب تعريف كـل طرف بنفسـه، بحيث

(*) نائب رئيس مجلس الدولة في مصر.

يضحي الانفتاح على الطرف الآخر نوعاً من التفريط في الذات، وبحيث يتجمع أهل كل فريق في مواجهة الآخر، رغم كل ما بين فصائل هذا الفريق أو ذاك من خلافات جذرية عميقة في الموقف الوطني والأهداف السياسية والاجتماعية.

لست أجد من الملائم أن يبدأ الحديث أو أن يتطرق إلى المفاضلة بين الفكرين أو التيارين، ولا أن يتطرق إلى إثارة أسئلة مثل: أيهما الأهل تاريخياً أو الأعرض انتشاراً أو الأجدى مستقبلاً، لأن هذا الطرح سيقيم كلا من الفكرين والتيارين في مواجهة الآخر ويضعهما في كفتي ميزان متقابلتين، وهذا من شأنه أن يقيم موقفاً «حربياً» بينهما، موقفاً عدائياً هجومياً، سواء في الفكر أو في التاريخ أو في السياسة.

يمكن أن نقول إنه أياً كانت الفوارق في درجات المفاضلة بين كل من التيارين لدى أصحابه وذويه، وأياً كانت الخلافات في هذا الشأن بينهما، فيجدر بأهل كل تيار أن يتنبهوا إلى أن التيار الآخر هو البديل الوحيد المتاح تاريخياً وحضارياً وسياسياً، ذلك أنهما تياران شائعان ومتداخلان بعضهما مع البعض، والحركة بينهما أيسر وأكثر مرونة من الحركة بين أيهما وبين أي تيار خارج عنهما. كما يجدر بأصحاب كل تيار أن يتنبهوا إلى أن أياً من هذين التيارين لم يستطع أن يستبعد الآخر أو ينفيه، وأنه حتى إن تم ذلك مستقبلاً، فلن يتم دون أن يلحق التيار الغالب تدمير شديد في بنيته وهياكله الأساسية، لا قدّر الله. أو أن يكون النفي عن طريق استيعاب أي من التيارين للآخر، وهذا ما نسعى إليه وندعو الله أن ييسره لنا بأي صورة من صور الاستيعاب والتكامل الحميد.

نحن نروم لمّ شمل الأمة وترميم ما صدع من أبنيتها، ولا أخال أننا نبغي ايجاد صيغة للتعايش فقط بين هذين التيارين، بل نطمح إلى أكثر من ذلك، وهو أن تقوم صيغة للتلاقي فيهما، أو على الأقل صيغة للمشاركة بينهما على المدى الطويل.

وإذا كان الإنكار المتبادل يتراءى كثيراً بدلاً من الاعتراف المتبادل، وإذا كانت عوامل الاستبعاد والنفي تغلب عوامل التمثل والدعم، فإن ما بين الجامعين العروبي والاسلامي من وشائج تنبىء عن امكانية أن تقوم التغذية المتبادلة بينهما، والأمر كله يتوقف على طريقتنا في طرح المسألة، عروبيين كنا أو إسلاميين. وهناك وجوه خلاف ووجوه توافق، والسؤال هو ما موقفنا «نحن والأمة» إزاء هذه الوجوه، هل تقوّم الأمور على أساس المواجهة والمقابلة، فنجعل نقاط الخلاف هي الجوهر في تحديد العلاقة، أم نركز على المكونات المشتركة ونحاول أن نترسم حدود المشاركة وأوضاع المفارقة لندعم الأولى ونضمر الثانية. فنحن إزاء موقف فكري حركي تتوقف نتيجته على ما نبذل من جهد صادق في هذا الأمر.

وأرجو أن يتسع المجال للإشارة إلى كل من التيارين العروبي والاسلامي في المرحلة التاريخية المعاصرة، ونشير إلى تنوع الوظائف التي قام كل منهما بها وتنوع العلاقات التي وصلت بينهما في الظروف المتغيرة.

- ٢ -

لم يكن يظهر بين العروبة والاسلام عراك، قبل منتصف القرن العشرين، الا في بلاد الشام عندما قامت العروبة كدعوة انسلاخ عن الجامعة الاسلامية، وحتى في بلاد الشام، في بدايات القرن العشرين لم يكن كل العروبيين طالبي انسلاخ، بدأت غالبيتهم طالبة مساواة في إطار الدولة الإسلامية وطالبي اصلاح لهذه الدولة التي كانت شاخت وتهدمت قوائمها. ولا يكاد يشذ من هؤلاء إلا أمثال نجيب عازوري ذوي العلاقات الوطيدة بالفرنسيين والانكليز. أما رواد العروبة بمعناها الاستقلالي الحميد، فلم تظهر دعوتهم كانسلاخ عن الجامعة الاسلامية إلا بعد انقلاب جمعية الاتحاد والترقي عام ١٩٠٨ وما جرى على أيدي الانقلابيين من تتريك للدولة وتسويد للنزعة الطورانية، فظهرت الجمعيات العربية الانفصالية وتنامت مع تنامي حركة التتريك. ولذا فإن كان بعض هؤلاء تعاون مع الانكليز عام ١٩١٦ تصديقاً لوعودهم، فقد انكشف لهؤلاء انخداعهم بعد ظهور اتفاقية سايكس ـ بيكو وكان من هؤلاء السيد رشيد رضا.

على أن الحركة العربية في بلاد الشام بدأت تظهر في مسار توحيدي منذ العشرينات، بعد أن اقتسم الانكليز والفرنسيون أرض العرب في الشام وحولوها إلى ولايات، هنا استقام للحركة العربية ثلاثة أمور: أولها، الارتباط بالحركة الوطنية المكافحة للاستعمار الأوروبي؛ وثانيها، قيامها كحركة توحيد لأقطار مجزأة؛ وثالثها، مواجهة التقسيم الطائفي بين أهل المذاهب والشيع الاسلامية والمسيحية.

وإذا كانت موجبات العراك بين عروبة الشام والحركة الاسلامية، فإن الفكر العروبي هناك ظل يحمل آثار نشأته الأولى في مواجهة الدولة العثمانية باعتبارها دولة تتخذ الاسلام وعاء جامعاً لشعوبها، كما ظل الفكر العروبي التوحيدي يحمل توجهاً علمانياً استعان به على نزوعه لرأب الصدع الطائفي في أرض الشام، ولكنه توجّه فرّق بينه وبين التوجه الاسلامي. هذا هو الوضع بالنسبة إلى المشرق العربي.

ومن جهة ثانية، بالنسبة إلى مصر وبلاد المغرب العربي، استمرت الصيغة الاسلامية للحركة الوطنية على أيدي الحزب الوطني حتى الحرب العالمية الأولى وإن كان شعار «مصر للمصريين» ارتفع قبلها ضد الوجود الأجنبي في الاقتصاد والسياسة مع الربع الأخير من القرن التاسع عشر، ولم يتضمن استبعاد مصر من مكونات الجماعة الاسلامية السياسية. وبعد عام ١٩١٩ انبعثت الصيغة المصرية وحيدة في ظرف كانت قد تحللت فيه الجامعة الإسلامية بزوال الدولة العثمانية، على أنه لم تمض سنوات قليلة حتى ظهرت الدعوة الاسلامية في صورتها المعاصرة مع نهايات العشرينات.

والمهم في ذلك ملاحظة أن الفكرة العربية في مصر تفتقت مع بداية الثلاثينات من أحضان التيار الإسلامي العريض. يظهر ذلك من ملاحظة الأشخاص والمؤسسات التي ساهمت في بناء هذه الفكرة ودعمها خلال الثلاثينات. فلم يقم كلا التوجهين الاسلامي

والعروبي في ذلك الوقت على تناف بينهما ولم يكونا على عراك، وكلاهما كان يتجه إلى توحيد مصر بكيان أعم، وكلاهما كان يتجه إلى فلسطين. وهذا التجانس نجده في غالب التيارات الوطنية التوحيدية لافريقيا العربية، في أقطار المغرب العربي.

ومن جهة ثالثة، بالنسبة إلى الجنوب العربي، وهو يشمل الجزيرة العربية والسودان، فلا يكاد يظهر أن الدعوة العربية كان لها أثر ووجود قبل النصف الثاني من القرن العشرين، كانت الصفة الاسلامية هي الغالبة لا تكاد تتحداها دعوة وطنية أو توحيدية أخرى، وبقي السودان تحت الظل الظليل للمهدي والمرغني، وكانت دعوة وحدة وادي النيل دعوة توحيد قطري لم تستقطب في أي من اتجاهي العروبة أو الإسلام، وظلت الجزيرة العربية في إطار الدعوة السلفية لابن عبد الوهاب، واليمن في نطاق الوجود الزيدي.

خلاصة هذه الاطلالة التاريخية الجغرافية، بيان أن الدعوة العربية تنوعت موارد نشوئها ووظائفها، وفقاً للموقف التاريخي الذي أحاط بكل من مناطقها الثلاث الكبرى، المشرق الشامي والمغرب الافريقي والجنوب العربي. وليس من الصواب أن يتخذ النموذج وطالبة مي نموذجاً فريداً عليها، وهي إن قامت في أرض الشام بدور انسلاخي واصطبغت بصبغة علمانية، فهي لم توظف هذا التوظيف ولا اصطبغت بتلك الصبغة في ظروف نشأتها المغايرة في افريقيا العربية كلها، إذ قامت في هذه البلاد الأخيرة من أحضان الاسلامية السياسية، وترادفت الدعوتان في بدايتها وفي وظيفتها التوحيدية.

- ٣ -

وفي مجال الفكرة الاسلامية، تبدو لنا فروق من النوع السابق، ومرد ذلك أن هذه الفكرة، كدعوة وحركة، وإن قامت عادة بوظيفة توحيدية، فقد قامت في الهند بوظيفة انسلاخية تتشابه مع ما قامت به الفكرة العربية في الشام. وكان لهذا تأثيره في الفكر السياسي الاسلامي الآتي من الهند. وهو تأثير تبلور فيما كتبه أبو الأعلى المودودي عن القومية فجعلها صنو العصبية والجاهلية وروح المحاربة. ولهذا الموقف جذور هي أقدم من المودودي، عندما استعمر الانكليز الهند وقوي لدى مسلميها النزوع إلى استدعاء الدعم من الدولة العثمانية، وكان هذا الشوق للارتباط بالدولة الاسلامية في ذلك الوقت، ينمو في أطراف العالم الاسلامي معبراً عن الرغبة في الارتباط بمنطقة القلب من هذا العالم، وينمو حيث يكون المسلمون أقلية تخشى أن تذوب في أغلبية غير اسلامية، وينمو حيث يكون المسلمون محكومين من حكومة غير اسلامية. وقد تكاتفت هذه العوامل الثلاثة على مسلمي الهند، وأفاد ذلك تصاعد الشعور الانسلاخي لديهم عن التكوين القومي الهندي، وساعد على ذلك أن عناصر التكوين القومي لم تكن متطورة في الهند بسبب كثرة الديانات واللغات والمذاهب.

يقتضينا الانصاف للحركة الاسلامية الهندية أن نذكر أن المسؤول الأساسي عن انفصال باكستان عن الهند كان حزباً علمانياً في جوهره، وهو حزب الرابطة الاسلامية الذي تزعمه

محمد علي جناح، وقد عرف عن قادة هذا الحزب عدم الالتزام بالاسلام كسلوك وشريعة، ووقفوا ضد تطبيق الشريعة في باكستان بعد أن نشأت باسم الاسلام، وقاوموا الحركة الاسلامية التي تجاهد لتطبيق الشريعة هناك. على أن الحركة الاسلامية في باكستان قد حملت في فكرها السياسي وفي موقفها من القومية آثار العملية الانسلاخية التي قام بها رجال الرابطة الاسلامية. وان مطالعة كتب المودودي ومقابلتها بكتابات المفكرين الاسلاميين العرب تكشف عن فوارق مهمة بين الموقفين، لا من حيث انكار الجامع القومي كبديل عن الجامع الديني، ولكن من حيث مراعاة الآثار التوحيدية لكل من الموقفين، فإن المفكرين العرب الاسلاميين يحبذون حركة التوحيد العربي، أياً كان موقفهم من الفكرة النظرية التي تقوم عليها القومية.

إن الحركة الاسلامية، أو الفكر السياسي الآخذ عن الاسلام، لم يستشعر خطراً على نفسه من التوجه العروبي، وبخاصة في افريقيا العربية، بل إن التوجه العروبي ظهر أول ما ظهر في أحضان الإسلامية السياسية، وهي لم تعاركه ولم تحذر منه، بل لعلها دافعت عن هذا التوجه ودعمته عندما ظهر وليداً في الثلاثينات. ونحن نرى البون شاسعاً عندما نقابل بين الموقف الفكري الاسلامي لكل من حسن البنا والمودودي.

الخلاصة: إن توظيف الفكرة يتنوع وفقاً لخياراتنا في الظروف التاريخية الملموسة، واننا ندرك الفروق النظرية التي تقوم بين كل من الجامعتين الاسلامية والعربية، فالأولى أساسها ديني اعتقادي ومناطها الانسان والجماعة، والثانية أساسها لغوي تاريخي ومناطها جغرافي اقليمي. ورغم هذا الخلاف النظري، فنحن نتكلم عن الوظائف المؤداة من حيث الترابط والتداخل الحادثان بين العروبة والاسلام، ومن حيث الأهداف المطروحة، ونحن لا نطمح أن يغير أي من الاتجاهين أساسه الفكري لمصلحة الآخر، إنما كل ما نرومه أن يدرك كل من الاتجاهين ما يمكن أن تكون عليه الآثار التوظيفية للآخر ومدى دعمها للغايات المرجوة المشتركة، وأن يدرك الأخطار المحدقة بهما معاً إن تضارباً في التطبيق.

وهكذا، يتبين أن لدينا عدداً كبيراً من الخصائص الجمعية، وكل منها يصلح لأن يكون معياراً لتصنيف ما، وكل منها يتلاءم مع نوع المواجهة المطلوبة بشكل معين في ظرف تاريخي أو اجتماعي محدد، وفي إطار الروابط الجمعية فلدينا العروبة والاسلام، وكذلك الروابط القطرية، وليست المشكلة في وجود هذه الروابط، بل هي في تحديد نطاق الفاعلية لكل من هذه الروابط وحساب ممكناتها الجمعية، ثم في كيفية وضع هذه الروابط بعضها مع البعض بما يضمن الفاعلية الايجابية لها والتغذية المتبادلة بينها، أو على العكس توضع هذه الروابط ـ كما هي الحال الآن للأسف ـ بصورة تثير التناقض والتنافي بين بعضها والبعض الآخر. وإن تجارب تاريخنا الحديث والتاريخ الافريقي الحديث تظهر كيف وضعت التكوينات الجمعية (من الجامع القبلي إلى الجامع اللغوي إلى الجامع القطري إلى الجامع الديني) وضع التضارب، فلم تقد تجميعاً وإنما أتت بتفتيت مضاعف، إذ يتحول عامل التجمع والتماسك إلى قوة تفكيكية وتتبادل عوامل التجميع تفسيخ بعضها البعض.

حدث للحركة العربية تغير مهم في الخمسينات والستينات، أملته أوضاع السياسة، وباعد بينها وبين الحركة الاسلامية. فحكومات التحرر الوطني التي اعتلت الحكم في هذه الفترة قد أقصت الحركة الاسلامية من الساحة السياسية اقصاء شبه كامل، ومن ثم ابتعد الفكر السياسي الاسلامي عن التأثير في الصياغات والرؤى السياسية التي أرسيت لقيادة العمل السياسي الوطني في هذه الفترة، فلم يعد التوجه الاسلامي السياسي مساهماً في تقديم الخيارات السياسية التي كانت موضع النظر والتفكير وقتها.

كما شهدت هذه الفترة ذاتها، نمو التيار العروبي، وكان ذلك استجابة للروابط التاريخية العميقة التي تربط أقطار العرب، وكان أيضاً بسبب استفحال الخطر الصهيوني كمهدد للأمن القومي لبلادنا على مدى المستقبل القريب والبعيد. كما شهدت الفترة نفسها نمو هذا التيار العروبي بصورته المشرقية، وبما تحمل من صبغة علمانية متعارضة مع واحد من أهم أسس التصور الاسلامي، ويرجع ذلك في تصوري إلى ما سبقت الإشارة إليه من غياب الحركة الاسلامية عن المساهمة في الخيارات السياسية والفكرية التي تشكلت في هذه الفترة، كما يرجع إلى ما أدى إليه الخطر الصهيوني (في قلب أرض الشام) من أن هذه البقعة من أرض العرب صارت هي بؤرة الصراع وملتقى الأنظار، وسادت ملامح الفكر السياسي لأرض الشام وعظم التأثر بحركاتها السياسية عن التأثر بالحركات السياسية في غير هذه المنطقة، سواء في المغرب العربي أو في الجنوب العربي. وبهذه العوامل تبلورت حركة علمانية للقومية العربية سادت الفكر العروبي، وفي مصر خصوصاً على مدى الخمسينات والستينات.

من جهة ثانية، كان هناك ظهور حكومات التحرر الوطني في بلادنا، الأمر الذي طرح على الحركات الوطنية مشاكل الحكم وقضايا السياسات الاقتصادية والاجتماعية والخيارات المتعلقة بأهداف التنمية، وكل ذلك على صورة عاجلة. وقد سعت قيادات التحرر الوطني لاستصحاب التأييد الشعبي العريض الذي اجتمع لها مع تصفيتها للوجود الاستعماري، كان سعيها لاستصحاب هذا التأييد ما ينسجم معه من تبنٍ لسياسات اجتماعية أكثر مراعاة لمصالح الجماهير الشعبية، سيما أنه مع خروج الاستعمار تهاوت قوائم غالب القوى الاقتصادية الكثيرة التي كانت متعاونة معه، أو التي وجدت وهيمنت في مراحل الاحتلال. وجرى ذلك في ظروف انتشار الأفكار والدعوات المتعلقة بالعدالة الاجتماعية بعد الحرب العالمية الثانية، واتصال هذه الدعوات بموقف تحرري من الاستعمار.

هذا الذي جرى على المستوى الحركي السياسي، انعكس في المجال الفكري. فالفكر القومي عموماً، والفكرة العربية خصوصاً، يصوغان في الأساس تصنيفاً سياسياً للبشر يعتمد على وحدة اللغة والتاريخ مع الاتصال الجغرافي، ويدعوان إلى بناء الدولة وفقاً لهذا التصنيف للجماعة السياسية. وهذه الفكرة لا تتضمن بذاتها وبمؤداها النظري نظاماً اجتماعياً محدداً ولا رؤية فلسفية معينة. وفي هذا المجال جرى الحوار والصراع بين الفكر العروبي والفكر

الماركسي الذي يقوم على قطرية تتضمن موقفاً فلسفياً واجتماعياً. وعبر هـذا الحوار وفي خضم محاولة العروبيين العلمانيين بناء تصور نظري يناهض الماركسية، لحق الفكر العـروبي رشحات من المادية الفلسفية للماركسية وتصوراتها المادية عن مراحل تاريخ العالم وعن الدين ودوره.

هذه النقطة يتعين أن نوليها أهم اعتبار وعناية، لأنها نقطة فارقـة بين التـوجه العـروبي لهذه الصيغة، وبين التوجه الاسلامي. ويمكن هنا أن نسمي هذا التيار العروبي بأنه «العروبية المادية»، وهي صيغة لا يرجى لها لقاء مع التوجه الاسلامي في أي صورة من صوره.

الخلاصة: إنه مع غياب التيار الاسلامي السياسي ومع التوجه المشرقي للحركة العربية بسبب فلسطين، سادت الصيغة العلمانية للعروبة، ومع سيادة الصيغة العلمانية وجريان الحوار مع الماركسية، ظهر في إطار الفكر العروبي توجـه مادي رشحت عليـه الماركسيـة من فلسفتها ومن ماديتها التاريخية - نقول ظهر هذا الاتجاه ولا نقول ساد - وهذا ما يجعل امكانات اللقاء قائمة مـع غير «العـروبية المـادية»، ولكن هـذه الامكانيـة يتوقف تحققهـا على تحـرير المـوقف الفكري والوظيفي لكل من التيارين الاسلامي والعروبي، ويجـري هذا التحـرير ببيـان وجوه التنافي بين التيارين، ثم بيان وجوه الخلاف الأسـاسية بينهـما ومدى إمكـان تجاوزهـا، ثم بيان أهم وجوه المشاركة والترابط.

- ٥ -

أهم وجوه التنافي في ظني، هـو الوضـع «العلماني» الذي قـامت عليه وروّجتـه «عروبـة الشام» و «مصرية عام ١٩١٩». ومحك الصدام بين الإسلام والعروبة هو في الجانب العلماني. والعـروبة قـريبة من الإسـلام مـا ابتعـدت عن العلمانيـة، وهي بعيـدة عنـه مـا اقـتربت من العلمانية. ولا تجتمع علمانية واسلام إلا بطريق التلفيق وبطريق صرف أي منهما إلى غير حقيقة معناه. وان ساسة ومفكرين وكتاباً واعلاميين حاولوا الجمع بينهما، والواضح أنهم لم ينجحوا. وهذه نقطة يتعين التعرض لها بوضوح وصراحة.

والدعوة الاسلامية تقوم أول ما تقوم على مبدأ تطبيق الشريعـة الاسلاميـة، باعتبـار أن القرآن والسنة هما الاطار المرجعي لنظم الحياة، وهما مصدر الشرعية والحـاكمية في المجتمـع. وهذا وجه تتنافى العلمانية معه. ونحن هنا لا نتحدث عن وجوه المفـاضلة بين النـظم الشرعية والنـظم الوضعيـة، كما أننـا لا نصرف جهدنـا في بحث وجوه المفـاضلة أيضاً بـين الإسـلام والقومية، إنما ما يرتكز مـوضوعيـاً هو وجـوه التقريب وجـوانب الخلاف، فـما أمكن التقريب بشأنه أمكن، وما لم يمكن، نظرنا في تحديد منطقة الخلاف الفكري وفي أثرها الحركي، ونظرنا في إمكان حصر الآثار العملية والحركية للخلاف الفكري في أضيق نطاق.

فإذا ما قلنا إن تطبيق الشريعة متناف مع النظر العلماني، وان هـذه النقطة نقـطة افتراق بين الاسلامية والعروبة، إذا قلنا ذلك، فقد وجب علينا أن ننظر في قدر التلازم الـذي يربط كلًا من الجانبين المتنافيين مع تياره الكلي. وقد سبقت الاشارة إلى أنه يستحيل تصور قيام تيار

اسلامي لا يدعو إلى تطبيق الشريعة وتحكيم القرآن والسنة كمصدر للشرعية في المجتمع. فالشريعة ملازمة للتيار الاسلامي دون فكاك.

ومن جهة ثانية، فلا أرى وجهاً لاعتبار العلمانية لصيقة بالحركة القومية أو بحركة الوحدة التي تقوم على أساس العروبة. وان التصاق العلمانية بالتصنيف القومي في التاريخ الأوروبي، لا يبقيها هكذا لصيقة بهذا التصنيف عند نقله إلى أي سياق تاريخي وحضاري آخر، وليس من المقنع أن نتصور تلازماً غير منفك بين جامع سياسي يقوم على اللغة والتاريخ وبين نمط من الأنظمة أو الحكومات يفصل نظام الأرض عن أحكام السماء. وأزعم أنه يمكن استخلاص النموذج التوحيدي القومي، كنموذج تنظيمي، من السياق التاريخي الأوروبي ومن النظرية الأوروبية، واستيعابه في إطار حضاري ونظري في سياق تاريخي مخالف. هذا في تقديري ممكن وجائز، على المستويين الواقعي السياسي، أو العلمي النظري. وقد سبقت الإشارة إلى تلك الآصرة التي ربطت بين التيار الاسلامي والعروبة في أول نشأة الفكرة العربية في بلادنا الافريقية. وان الصيغة العلمانية لهذه الفكرة في هذه البلاد خصوصاً، إنما طرأت في الخمسينات في وقت متأخر.

هذا هو أهم وجوه التنافي. وقد يكون من المفيد الاستطراد إلى ذكر بعض أوجه التنافي الثانوية. وهي ثانوية لأنها في ظني تتعلق بما يمكن تسميته «المسلك الفكري» أكثر مما تتعلق بأصول الخلاف بين التيارين، ولكنها متنافية لأن آثارها في كلا الجانبين، كان ولا يزال خطيراً في تبديده إمكانات التفهم المتبادل.

فهناك هذا الهجوم المستعر المبالغ فيه من جانب الحركة الاسلامية في تصديها للفكر القومي وللحركات العربية. إن بعضاً من كبار الكتاب الاسلاميين العرب يفرقون بين موقفهم المخاصم للقومية العربية وبين تأييدهم للوحدة العربية وتسليمهم بمجال يجمع العرب في إطار أعم، أي أنهم يعترفون ويحبذون الوظيفة «الجامعة» للعروبة مع مخاصمتهم لما عسى أن يكون لها من وظيفة «مانعة» تعوق التواصل مع الشعوب الاسلامية الأخرى، وهذا من جانبهم يُعد توفيقاً حسناً. ولكن لا يكاد يفهم وجه ترويج الحركات الاسلامية في بلادنا لآراء أبي الأعلى المودودي في القومية، وهي آراء لا تقبل أن تفرق بين النظرية القومية وبين قضية الوحدة السياسية. هذه التفرقة الدقيقة، نجح الكتاب الإسلاميون المصريون والعرب في وصفها، ولكنهم لا يهتمون بمناقشة آراء المودودي الرائجة ولا يهتمون بتحريرها في هذا المجال. وقد ساعد ذلك على انتشار الفكر المعادي للعروبة بعمله بين الشبان.

وعلى الجانب المقابل، نجد من دعاة العروبة القائمين في الصدارة الفكرية والحركية لبعض فيالقها، نجدهم يزعمون أن الإسلام بجمعه كله، فكراً وعقيدة وحضارة، هو مجرد افراز عروبي، ويتجاهلون بإصرار أن الدعوة الإسلامية رغم نزولها بين العرب، فقد وجهت للناس كافة، وأنها انتشرت شرقاً وغرباً بين غير العرب، فلم يعد العرب يزيدون في العالم على سدس المسلمين. وان أية دعوة إنما تقاس عموميتها بهذين المعيارين، إلى من توجهت،

ومن اعتنقـها. وهذان الأمران يؤكدان عالمية الدعوة الاسلامية وأنها نزلت للناس كافـة. ومع ذلك، يصر رهط من العروبيين على اخضاع الإسلام للعروبة وحصره في النطاق القومي، بما يتجافى مع أصول العقيدة الاسلامية ويشكـل وجه تنـافٍ بين التيـارين. وان العروبيـين ذوي النـظر المخالف لـذلك، لا نـراهم يهتمون بـإيضاح مـوقفهم وبيان وجـه الفروق بينهم وبـين السابقين في هذا الشأن.

ويتفرع من هذا الموقف الفكري موقف التنافي العربي مع غـير العرب من المسلمـين، والهجوم الدائم على الفرس والترك، بوصفهم هكذا فرساً وتركاً، وبحسبانهم مع الاسرائيليين يشكلون مجـالاً واحداً، فهم سـواء كدول للجـوار، وهم سواء كـدول معاديـة، والنعي عـلى تاريخ العرب معهم وادانة ما يتصل في التاريخ بهم. ومع هذا كله، تجـري صياغـة التاريـخ الاسلامي المشترك والحضارة الاسلامية المشتركة صياغة عروبية ممتنعة. وبهذا توضـع العروبـة في صيغة عرقية.

هذه بعض وجوه التنـافي في السلوك الفكري نكتفي بهـا وننتقل إلى مجـال الخلاف بـين الفكرتين، ومدى امكان التوفيق بينهما بشأن هذه المجالات.

- ٦ -

أهم وجوه الاختلاف بين الفكرتين - في ظني - يتعلق بالجـامعة السيـاسية، أي الاطـار العام للدائرة السياسية التي يرسمها كل من الفكرة الإسلامية والفكـرة العربيـة. لأن الجامـع الاسلامي يقوم على العقيدة ويدور معها ويشمل بذلك العرب وغيرهم، وإذا العرب من أكثر الجنسيات الاسلامية عدداً، فهم لا يمثلون أكثر من سدس المسلمين. والجامـع العروبي يـدور في الأسـاس مع اللسـان العربي ويضم مسلمـين وغـير مسلمـين، ومسلمـوه يجـاوزون تسعـة أعشاره (أكثر من ٩١ بالمائة). فالدائرتان لا تتطابقان ولا تستوعب إحداهما الأخـرى استيعابـاً تاماً ولا تدرج تحتها كاملة. وهذا يثير الجدل لدى العروبيـين حول أوضـاع غير المسلمـين من العـرب (نحو ٩ بـالمائـة)، كما يثـير الجدل لـدى الاسلاميـين حول أوضـاع غـير العـرب من المسلمين ممن تضمهم رقعة الأرض العـربية وهم يبلغـون نحو ١٢ بـالمائـة من مواطني البـلاد العربية. وهو أمر يقتضي جهداً توفيقياً في جانبين أساسيين:

أول هذين الجانبـين، يتعلق بمدى العـلاقة التي تصـل بين الجـامعين. ولا يبـدو لي أنه لدى قوميي العرب وجه اعتراض على مفهوم للجامعـة الاسلاميـة يتضمن كونها رابـطة جهاد ضد الأعداء والطامعين ومجالاً للتغذيـة المتبادلـة لتوثيق عـرى النهوض والارتقـاء. والقوميـون المعنيون هنا ينشدون فضلاً عن التوحيد العربي المكافح للاستعمار بكل أشكاله، نـظاماً عـالمياً يمكن للشعوب المهضومة أن تتضامن في مواجهة أطـماع القوى الكـبرى، ولا وجه لـلاعتراض على شعوب مقهورة أن تتجمع في جامعة جهاد ضد القمـع الدولي والاستغـلال الاستعماري، وجامعة وئام وسلام مع الشعوب المقهورة.

ولا يثور هنا أمر يتعلق بالمبدأ التنظيمي لهذه الجامعة من حيث مدى الترابط والاندماج، لأن الاطار التنظيمي المتصور للجامعة العربية لم يتحدد ولم تتبلور أسسه بعد، وهو مرن متروك لملاءمات الزمان والمكان، مقبول بشأنه التغير والتنوع والتعدد. وإذا جاز ذلك في النطاق الأضيق للجامع العروبي الأصغر، فهو جائز من باب أولى في النطاق الأوسع والأكثر تنوعاً وتعدداً، وهو الإطار الاسلامي. وان دعاة الجامعة الاسلامية لا يؤثر فيهم أنهم يدعون إلى مبدأ تنظيمي محدد يضم أمة الاسلام وشعوبها جمعاً. والشيخ حسن البنا أشار مرة إلى «هيئة أمم اسلامية»، وهي إشارة تتقبل التعدد والتنوع داخل اطار مرن، وآخرون أشاروا إلى «عصبة أمم اسلامية».

وعلى أية حال، فحسبنا الآن وإلى مدى الرؤية الزمنية المستقبلية لأهل هذا الجيل، أن يتفقوا على مبدأ التقبل المتبادل للتصورات العامة لهم، وأن يتفقوا على ما يقتضيه هذا التقبل المتبادل من اعتراف بمدى التداخل في الأهداف ومدى ما يفيدهم ذلك من تغذية مشتركة. أما أن تصير الجماعة العربية أو الإسلامية دولة واحدة أو ولايات متحدة أو اتحاد دول أو جامعة دول أو جامعة شعوب، فهو أمر متروك إلى حينه. كل ما يهمنا الآن أن ليس ثمة موقف نظري أو عقيدي يحول دون أي من الطرفين من قبول الشكل المناسب لأوضاع الجماعات في الظرف التاريخي الذي ينطرح فيه هذا الأمر.

والمهم أن ينظر ذوو التوجه الاسلامي إلى العروبة بوصفها واحداً من مكونات انتمائهم الشامل، وأن ينظر العروبيون إلى الجامع الاسلامي باعتباره جامع نضال تحريري وتضامن يجري بين شعوب ذات تكوين عقيدي واحد وذات وشائج تاريخية وحضارية تقيم منهم جميعاً عروة وثقى، وإذا كان العروبيون يحبذون صلة التضامن الآسيوي ـ الافريقي، فأحرى بهم أن يتقبلوا الصلة الاسلامية الأكثر وثوقاً. وإذا كان الاسلاميون يتقبلون الوشائج الأضيق باعتبارها من مكونات الانتماء الشامل، فأحرى أن يدخلوا الوشيجة العربية من بين هذه المكونات.

وثاني هذين الجانبين يتعلق بمبدأ المواطنة، أي امكان ايجاد صيغة للمساواة التامة بين المسلمين وغير المسلمين من أبناء الوطن الواحد، وذلك في إطار الجامعة الاسلامية، وإمكان إيجاد صيغة مماثلة بين العرب وغير العرب من مواطني الوطن العربي (كالأكراد، والبربر والزنوج . . . الخ). وأتصور أن كلا الجامعين يمكن أن يقوما بدور التغذية المتبادلة في هذا الشأن، فالإسلام يضمن حقوق غير العرب داخل الكيان العربي، والعروبة تضمن حقوق غير المسلمين.

إن الإنجاز التاريخي للحركة القومية (سواء الحركة العربية أو حتى الحركة المصرية الاقليمية في العشرينات) كان في أنها أوثقت الروابط بين المسلمين وغير المسلمين من أبناء أوطاننا، وكفت أذى الفرقة والانقسام من هذه الزاوية، وكفت احتمالات المداخلة من الدول الكبرى والقوى الطامعة بين أبناء الوطن الواحد. كفّت هذه الاحتمالات التي عرفها التاريخ العثماني، فحققه في القرن التاسع عشر على ما هو معروف.

إن ما أنجزه القوميون في هذا المجال هو إنجاز كبير وعلينا أن نحفظه لمصلحة العرب والمسلمين ولمصلحة تحررهم ونهوضهم جميعاً.

والفكر الاسلامي خليق بضمان حقوق المواطنة للأقليات غير العربية، وهو خليق أيضاً بضمانها لغير المسلمين من المواطنين. وإذا كانت مساواة غير المسلمين بالمسلمين هي من صميم المفهوم العروبي لا ينفك عنها دون أن يفقد بعض جوهره، فإن سيادة الفكر الاسلامي لا يلزم عنه تقرير عدم المساواة، فهذه نقطة اجتهاد وفقه وليست من جوهر الدين الاسلامي فيما نعلم. لذلك، يكون من الأحرى بمفكري الاسلام أن يبذلوا الجهد لتفتيق الحلول لهذه المسألة وان والحديث فيها قائم والحوار متصل، ويمكن تناولها من بعض جوانبها الفقهية لولا أن المقام لا يتسع.

- ٧ -

تكلمنا عن وجوه التنافي ووجوه الخلاف، وبقي وجه الاتفاق، ولا أظن أن هذا الوجه يحتاج إلى فضل حديث، وإن سبق الإقرار به هو ما استدعى الشعور بالحاجة إلى المحاورة حول هذه الوجوه. ولا أظننا نحتاج إلى المحاورة حول الامكانات الكبيرة للتوظيف التحرري والتوحيدي لكلا الجامعين العروبي والاسلامي، ولا حول التداخل التاريخي والفكري والحضاري بين هذين المجالين، ولا حول ما يتيحان من امكانات للنهوض. وقد كان ولا يزال المميز بينهما في الفكر والسياسة، وفي الماضي وفي برامج المستقبل، هو المميز بين العموم والخصوص، عموم الاسلام وخصوص العروبة.

المهم، أننا عندما نتحاور بشأن الاسلام والعروبة، يتعين علينا أن نميز بين أوضاع هذا الحوار على المستوى الفكري، وبين وقائع الماضي الملموسة في علاقة أهل كل فريق بأهل الفريق الآخر.

وأياً كانت المرارة والخسائر التي تولدت من وقائع الماضي، فلا بد من أن ندرك أن الماضي ذاهب بناسه ورجاله وملابسات وقائعه، وأننا هنا نبحث في الامكانات الفكرية والسياسية التي تمكن من رأب الصدوع ولمّ شمل الأمة. وفي إطار هذا الفهم العام، على أهل كل فريق أن ينظروا في وقائع ماضيهم عما ارتكبوه من أخطاء عاقت تحقق هذه الامكانات في الماضي وعاقت الأمة عن الاستفادة من بعض وجوه قوتها الكامنة. وإذا اشتمل الحوار هذه الجوانب، وجب أن يجري ذلك في اطار حرص مشترك على ألا يستوعب الحوار في أحداث الماضي، وفي اطار فهم مشترك بأن مطالعة الماضي لا تكون إلا لاستدعاء العبرة ولتفادي أخطاء الماضي وسلبياته. أي أن يكون حواراً مثمراً مقصوداً به تجاوز هذه السلبيات.

أما التنوع في المواقف الاجتماعية، فإن احتمالاته شائعة لدى كل من التيارين ووقائعه الماضية متماثلة كذلك. مع الحرص على أن يكون الموقف الاجتماعي والسياسي متلائماً مع ما من شأنه أن يحقق مثل النهضة والعدالة الاجتماعية في إطار سياسات الاستقلال والتحرر والوحدة.

هذه بعض نقاط تمهيدية تصلح في ظني مقدمة حوار بين هاتين الفكرتين.

ثانيًا: ملاحظات حول الحوار القومي الديني

عبد العزيز الدوري(*)

- إن الأمة العربية (في عامتها) عربية بلغتها، إسلامية في تراثها ووجهتها. وقد تكونت في مسيرتها التاريخية على أساس لغوي ثقافي، وعروبتها تقوم على ذلك.

إن فكرة العربية رابطة، فكرة اسلامية تجد أصولها في القرآن والحديث، وهي فكرة حية تعطي الأمة مجالاً غير محدود للإتساع. أما الفكرة السابقة، فكرة النسب (أو الجنس) فهي قبلية محدودة، وقد تراجعت نتيجة التطور الاجتماعي الاقتصادي وانتصار المفاهيم الاسلامية عبر فترة تتجاوز القرنين.

وكانت العربية لغة بلاد الاسلام لفترة تتعدى الثلاثة قرون، فهي لغة الادارة وهي لغة الثقافة والآداب والعلوم. وقد شارك في التكوين الثقافي المسلمون من عرب ومستعربة، كما ساهم فيه غير المسلمين من أهل العربية، سليقة أو تعلماً.

ثم اتخذت لغات أخرى في دار الاسلام، الفارسية أولاً (منذ نهاية القرن الثالث)، والتركية فيما بعد. وبذا صار التراث المكتوب بالعربية تراث الناطقين بها بصرف النظر عن أصولهم أو عقيدتهم أو اتجاهاتهم (وتراث بقية المسلمين في الدراسات الاسلامية).

هكذا تمثلت فكرة الأمة العربية على أساس لغوي ثقافي في كتابات المفكرين العرب المسلمين منذ القرن الثالث الهجري. وقد تبلورت الفكرة في فترة التجزئة السياسية لتبقى الأمة (لا الدولة) الإطار القائم للوحدة. وهذا واضح في كتابات أدباء ومؤرخين وفقهاء وفلاسفة ومفكرين آخرين من العرب المسلمين حتى القرن التاسع (هـ)/ الخامس عشر (م)، وفي الشعر عبر العصور.

(*) استاذ التاريخ في كلية الآداب بالجامعة الاردنية، ورئيس جامعة بغداد سابقاً.

- دخل العرب في المشرق والمغرب في الدولة العثمانيـة، في القرن السـادس عشر وهي أول مرة يكونون فيها في اطـار سياسي واحـد منذ قـرون. وكانت هـذه الدولـة في مؤسساتهـا وثقافتها اسلامية، ولم تختلف عن الدول السابقة إلا في اتخاذها اللغة العثـمانية بـدل العربيـة، وهذه أول مرة يفصل فيها بين الاسلام والعربية على نطاق رسمي.

حملت الدولة راية الجهاد، وواجهت الغرب في أوروبا الشرقية، كما ساهمت بفعاليـة في رد غاراته عن المغرب العربي، ثم حملت الراية في الدفاع عن دار الاسلام.

وحين بان تراجعها العسكري في القرن الثـامن عشر، اتجهت إلى إعادة النـظر في بنيتها ومؤسساتها لتكتسب القـوة التي تواجـه بها الغـرب، وبدأت جهـودها الاصـلاحية، راغبـة أو مدفوعة بضغط الغرب. وهكذا جاءت التنـظيمات التي استغـرقت حوالى ثلثي قـرن. حاولت الدولة أن تحافظ على صفتها الاسلاميـة، وأن تدخـل التعليم الحديث والقـوانين والمؤسسـات الحديثة، وبالتالي أحدثت ازدواجية في هـذه الحقول حـين تركت القـديم على حـاله وأدخلت الجديد. وأكد هذه الحال في البلاد العربية سياسة محمـد علي ومشـاريعه في مصر التي اتخـذت اتجاهاً مماثلاً. أدت هذه التنظيمات إلى ازدواجية في الفكر والثقافة، تأكدت باعداد نوعـين من المثقفين.

وباستثناء مصر التي بدأ التجديد فيها منذ العقود الأولى للقرن التاسـع عشر، فإن خط التنظيمات أثر في البلاد العربية الأخرى في النصف الثاني للقرن التاسع عشر.

- بدأ التنبه والوعي في البلاد العربية لمواجهة الانحلال الداخـلي والغزو الخـارجي، في اطار الاسلام والعربية.

ففي الاتجاه الاسلامي، يـلاحظ ظهور حـركات إحيـاء أو تجديـد، ومواجهـة لموجـات الغزو الخارجي تحت راية الجهاد. ويلاحظ ظهور حركات اصلاحية في العصر الحـديث، مثل الوهابية ثم السنوسية والمهدية، التي اصطدمت بالتوسع الغربي. ونرى حركـة رد فكري عـلى الخطر الخارجي الغربي، كما يبدو لدى الأفغاني الذي ركز على مواجهة الغزو السياسي الغـربي وعلى ايقاظ الأفكار؛ أو محمد عبده الذي أراد الاصلاح بالتركيز على التعليم؛ ثم رشيد رضـا الذي سار على خط محمد عبده وذهب أبعد منه في التأكيد على الاسلام السلفي.

وظهر الوعي في خط الـوطنية في مصر، وأكـد على وحـدة أبناء الـوطن والمساواة بينهم وعلى حرية الوطن، واتجه إلى التأكيد على العربية قاعدة، ظهـر في مصر ابتداء ثم في الشـام، وهو خط يتصل بالتراث من جهة ويتأثر بفكر الثـورة الفرنسيـة. والفكرة الـوطنية هنـا تتصل بظروف البلاد وتواجه الطائفية في مصر وبلاد الشام.

والوجه الآخر للوعي وجهة العروبة/القومية. وجـذور الفكرة في الـتراث والتأكيـد على العربية (لغة وثقافة) رابطة. وجدت هذه الوجهة بـداياتهـا في نطاق الخط الاسـلامي، أو بين من نشـأوا في الثقافـة العربيـة الاسلاميـة وتعرضـوا للأفكـار الحديثـة. وهنا تقـترن العروبـة

بالاسلام، وهذا واضح في الخط العربي في بلاد الشام وفي العراق، وعلى العموم كـان الاتجاه العربي/ القومي قبل الحرب العامة الأولى اتجاهاً عربياً اسـلامياً، وإن تـأثر بـالآراء الغربية. ولذا كانت الدعوة إلى الإصلاح والنهضة بالعربية في إطار العثمانية. وكان الخطر الغربي عاملاً أساسياً في الالتزام بالعثمانية رغم اتجاه الاتحاد والترقي وجهة طورانية وأخذها بسياسة التـتريك وبالمركزية القوية. وحين سلبت جمعية الاتحاد والترقي الخلافة دورها، وحين تخلت عن مفهوم الجهاد، وعجزت عن حماية البلاد العربية من الغزو الغربي، اتجهت الحركة العربيـة/ القوميـة وجهة استقلالية وخرجت عن الاتحاد والترقي، مع التأكيد على الصلة العضويـة بين الاسـلام والعربية.

ـ أفضت الحرب العامة الأولى إلى شمول الهيمنة الغربيـة البلاد العـربية وإلى التجـزئة وقيام كيانات اقليمية. كان التحدي في بلاد الهلال الخصيب قبـل الحرب داخليـاً، مع وجـود التعدد الديني، وكان الاتجاه إلى العروبة. أما في مصر وشمال افريقيا فكان التحدي خـارجياً، فجاء التأكيد على الإسلام والعربية.

والآن صار الغزو الغربي شاملاً والتحدي مباشراً.

ويلاحظ في المؤسسات والتعليم والقوانين والحياة الاجتماعيـة متابعـة خط التنظيـمات أو تجاوزه في الأخذ عن الغرب، في ظروف الهيمنة الغربية، وتأكيد الازدواجية الفكرية والثقـافية وتعميق الفجوة في المجتمع.

وأدت ظـروف التجزئـة إلى قيام حـركات وطنيـة، دون أن تهمل الأفكـار الوحـدوية. فالفكرة العربية/ القومية كانت قائمة ولا ينتظر أن يبرز دورها الوحدوي إلاّ بعـد أن تتخلص البلاد من الهيمنة الأجنبية.

وأخذت الفكرة العربية/ القومية (في المشرق) تؤكد الآن على اللغـة والثقافـة والتاريـخ ولم تكن امتداداً عفوياً لما كانت عليه قبل الحرب. ولم تكن للفكرة أو الحركة العربية/ القومية نظرة شاملة أو برنامـج متكامـل، إنما هي دعـوة إلى العمل عـلى تحريـر كل بلد من التبعيـة، والدعوة إلى الوحدة العربية، والتأكيد على التاريخ والتراث في الثقافة.

واتجـه الفكر العـربي القومي إلى اطـار أو محتوى، في الـتراث، أو في الليـبراليـة، أو في الاشتراكية، دون قبول للتقليد. وتنوعت الخطوط بين رومنطـيقية ومحـافظة وتقـدمية، وهـذه اجتهادات رهينة بظروفها. وهي تعرضت للانتكاس أو التراجع وبخاصـة بعد عـام ١٩٦٧، لتبدأ في التفكير بالمراجعة والالتفات إلى طبيعتها العربية الاسلامية.

ـ وفي الفكر الاسلامي، كان التأكيـد على مـواجهة الاستعـمار بأشكـاله وعـلى استعادة الهوية الاسلامية. وهنـا يأتي دور حسن البنـا ـ حركـة الاخوان المسلمـين ـ في ظروف طغيـان الغزو الغربي، ثم تطور الحركة في ظروف المجابهة الداخلية، وفشل الأنظمة العربية بأنـواعها في مـواجهة العـدوان الصهيوني الاستعـماري، وبخاصـة بعد عـام ١٩٦٧، واتساع الحـركـة

الاسلامية، والاتجاه المتزايد إلى الأصولية وأحياناً إلى العنف لدى بعض الجماعات الاسلامية.

- بعد هذا نتساءل عن مجال الخلاف والالتقاء بين الحركة الاسلامية والحركة العربية، في إطار الحد الأدنى المشترك بين الاتجاهات في الخط الاسلامي وفي الخط العربي القومي.

ابتداء لا تناقض بين الفكرة العربية/ القومية والاسلام، لأن الأولى تقوم على رابطة لغوية ثقافية وراء تكوين الأمة (في الإسلام) فهي رابطة طبيعية، بينما الاسلام عقيدة وشريعة ونظام حياة.

ولكن الاختلاف يرد في المقابلة بين الحركة العربية/ القومية وبين الحركة الاسلامية (الصحوة).

- ويلاحظ أن التباعد والحدة في الحركات الاسلامية يتناسبان بصورة عكسية مع درجة الحرية والمشاركة في الحياة العامة. ولا مجال للحوار إذا كانت القوة والعنف طريق التغيير.

- ثم يأتي تحديد القضايا الأساسية للحوار. ويمكن الإشارة إلى الأمور التالية:

- نحتاج ابتداء إلى تحديد بعض المفاهيم الأساسية وتوضيحها. ما طبيعة القومية العربية؟ هل هي مستوردة أم هي العروبة بشكلها الحديث؟ هل القومية عنصرية استعلائية أم أنها ثقافية؟ هل هي عدوانية أم أنها تحررية؟ ما طبيعة الحركة الاسلامية (الصحوة)؟ ما وجهتها وهل لها نظرة مستقبلية؟

- الوحدة: هل فكرة الوحدة العربية مشروعة؟ هل هي ضرورية في نظر الحركة الاسلامية؟ هل يلزم تأييد الخط الاسلامي لتحقيق الوحدة العربية؟ هل الوحدة العربية ضرورية لنهضة الإسلام؟ ماذا يفهم بالوحدة الاسلامية: فكرة الأمة الواحدة؟ أم الوحدة السياسية أم كلاهما؟ هل للعرب رسالة فيها؟ هل يسند الاتجاه القومي التعاون الاسلامي؟ وبالتالي هل يفترض تعاون الاتجاهين في تحقيق الهدفين؟

- نظام الحكم - الديمقراطية/ الشورى: الحديث عن النظام الاسلامي يتناول بعض الخطوط العريضة ويشير إلى المبادىء والقيم دون الدخول في التفاصيل، ربما لأن الوقت لم يحن بعد، وربما لأن ذلك يؤدي إلى تباين في الاجتهاد وإلى اختلاف ليس هذا وقته.

ولن نناقش الشورى أو الديمقراطية، فالشورى لم تطبق إلّا في فترة قصيرة، والديمقراطية لم تجد التطبيق المنشود، ولم ننجح في تكوين المؤسسات في الماضي والحاضر، وتبقى الإشارة إلى المفاهيم العامة والفكر. . .

ونتساءل: كيف يأتي الحاكم، بالانتخاب، أم بغيره؟ من يشارك في انتخاب الحاكم، الأمة أم ممثلو الأمة؟ ما طبيعة الصلة بين الحاكم والأمة؟ هل هي صلة عقد، أم ماذا؟ هل الحاكم مسؤول أمام الأمة؟ هل لها مراقبته وعزله؟ وكيف يعزل، بالثورة أم عن طريق

المؤسسات؟ هل الحاكم ملزم برأي ممثلي الأمة أم لا؟ ومن يمثل الأمة وكيف؟ومن هم ممثلو الأمة وكيف يصبحون كذلك؟

قد تلتقي في الإجابات أو في كثير منها آراء المنادين بالشورى وآراء القائلين بالديمقراطية، ولكن المشكلة الأولى في تاريخ الجماعات الاسلامية هي مشكلة تكوين مؤسسات، فهل نفيد من تجارب الغير؟ هل نأخذ متطلبات العصر والتطور بالاعتبار؟

- وهنا تبرز قضية الحرية: هل نؤمن جميعاً بحرية التفكير والتعبير والنشر؟ وبحرية التنظيم السياسي؟ هل تتجزأ الحرية أم أنها واحدة للجميع؟ هل يمكن أن تكون حرية دون مساواة؟

ويتصل بنظام الحكم مسألة التعددية: قد يشار إلى تعدد الأحزاب/ المذاهب في الاسلام، أو إلى الأحزاب في الديمقراطية، لتبرير التعددية. وقد يقال يكفي حزب اصلاح واحد ببرنامج يعبر عن قاعدة الدولة أو نظامها. هل يمكن أن تتحقق الحرية أو الشورى أو الديمقراطية بحزب واحد؟ هل يكون الحزب الواحد سبيلاً للفرض أو للقمع؟

هل تعدد الأحزاب ضروري للتعبير عن الاتجاهات والاجتهادات في المجتمع؟ هل من حدود أو شروط للتعددية؟ وإن وجدت حدود فهل تفضي إلى ضرب التعددية وشل الاجتهاد؟ هل التعددية سبيل اغناء الفكر والحركة أم سبيل فرقة؟ هل في تجارب هذه الأمة وغيرها ما يعزز وجهة أو أخرى؟ هل توجد تعددية (مذهبية أو بشرية) في الشعب الواحد أو الأمة الواحدة؟ هل تتمثل هذه في تعدد الأحزاب أو الهيئات؟ هل يمكن أن تكون تعددية دون مساواة تامة شاملة؟

هذا يقودنا إلى معاملة غير المسلمين في البلاد: في النظر إلى غير المسلمين، هل يكفي النظر إلى أوضاع تاريخية وإلى حالات سابقة فردية، أو إلى جماعات، لتقدير الموقف؟ ألا يلزم فهم طبيعة الأوضاع الحالية وروح العصر؟

فرضت الجزية على غير المسلمين، لكنها لم تؤخذ منهم حين شاركوا في القتال مع المسلمين. الدولة العثمانية رفعت الجزية عمن يدخل الجيش منهم واعتبرت (الجهادية) بدل الخدمة العسكرية لمن لا يدخل. وهم الآن في الجيش كغيرهم، كما شاركوا في الحركات الوطنية والاستقلالية. وكانت الدولة الاسلامية توفر لهم الحماية (وهم غير مسلحين) وهم الآن يشاركون في الدفاع عن البلاد وحمايتها.

ماذا تعني عبارات «المساواة التامة» و«لهم ما لنا وعليهم ما علينا» في أدبيات الحركة الاسلامية في الحديث عن غير المسلمين؟ هل هي المساواة في الحقوق السياسية والمدنية؟

ماذا نفهم بالقول إن «الذمة» تعطي أهلها ما يشبه في عصرنا الجنسية السياسية التي تعطيها الدولة لرعاياها فيكتسبون بذلك حقوق المواطنين؟ المواطنون سواء بمنظار المواطنة.

هل يشارك غير المسلمين في المجالس النيابية والوظائف بنسبة عددهم، أي على أساس

طائفي؟ أم نأخذ بالمساواة، فنفتح الباب وفق الكفاءة في كل الوظائف عدا الوظائف الدينية؟ ألا نجد السبيل في اعطاء الحريات والمساواة للجميع والتمثيل في المجالس والهيئات؟

ـ في حقل التفكير الاقتصادي يقدم الاسلام مبادىء عامة ويقرر مبادىء أخلاقية وقيم توجه الاقتصاد للعدالة: المال لله والإنسان مستخلف؛ مصادر الثروة الطبيعية ملك للأمة؛ الربا حرام؛ الاحتكار ممنوع. هذه وغيرها من القيم والتوجيهات يمكن أن تساعد على نظام اقتصادي جديد. ولكننا في عصر شهد تطوراً ضخماً في الآراء والمؤسسات الاقتصادية، ولا بد من الانفتاح الذي يفيد من الفكر والممارسات في نطاق تحقيق أهدافه وتطلعاته بما في ذلك التنمية والخلاص من التبعية الاقتصادية. والمهم الا تكون الوجهة هي التقليد، إذ جرب ذلك في نظام اقتصادي اجتماعي أو آخر دون جدوى.

ـ الموقف من الحضارة الغربية: إن المواجهة مع الغرب وعدوانه (في القرنين الأخيرين) وما يبدو من روح صليبية منه أحياناً، وما تعرضنا له من استغلال وتبعية اقتصادية، وما لذلك من نتائج سلبية، كله أثر ويؤثر في النظرة إليه. ولكن قضية الحضارة أساسية في المجتمعات الحديثة.

ما هي النظرة إلى الحضارة الغربية ـ أهي تجزيئية أم شاملة؟ ماذا يراد بأخذ أفضل ما في الحضارة الغربية وماذا يعني ذلك؟ هل يمكن التجزئة أم يراد الأخذ والرد الواعي؟ وهل يكون ذلك بالفرض من جهة أم يكون حراً؟

هل تكون الوجهة الانفتاح على الفكر؟ ماذا يراد بالاستقلال الفكري والثقافي؟ ما المراد بالغزو الفكري؟ هل المقصود ما يؤدي إليه الفرض أو التقليد؟ ماذا عن التفاعل الثقافي الحر؟ ألا يلزم الاطلاع والفهم في حالتي الأخذ والرفض؟

ما الموقف من العلوم والتقانة؟ هل يمكن أن تؤخذ هذه دون الأساس النظري والنهج الفكري فيها؟ هل حرية الفكر تعطي المجال للآراء والايديولوجيات الأخرى أن تعرض وتبحث؟ هل في تجارب الأمة الحضارية في الماضي ما يساعد على وضوح الموقف الآن؟

بعبارة عامة، هل نفيد من تجارب وفكر الآخرين في شتى المجالات أم نحذر ذلك؟

ثالثًا: حَول نَدوةِ "الحِوَار القَومي - الدّيني"

أحمد كمال أبو المجد (*)

مثلما جرى وضع هذا الحوار في اطاره التاريخي وتسليط الأضواء على محركاته ومكوناته خلال العصور المختلفة، فإنه من الضروري - كذلك - وضعه في إطاره «المعاصر»، ورصد الظرف «الآني» الذي يجري الحوار في ظلاله.

ودون مقدمات طويلة يلاحظ الباحث أن هذه الحلقة من حلقات الحوار الموصول حول القومية والدين تتم وسط عدد من الظواهر الثقافية والسياسية والاقتصادية التي تمثل تحولات كبرى في مسيرة الحياة الإنسانية نرصد منها ما نراه أهمها وأكثرها تأثيراً في حياة العرب والمسلمين، وأجدرها بالملاحظة والاعتبار عند ممارسة الحوار القومي - الديني.

أهم هذه التحولات وأخطرها خمسة:

١ - ثورة الانتقال.
٢ - ثورة الاتصال.
٣ - ثورة المعلومات.
٤ - ثورة الطاقة.
٥ - تهديد البيئة.

ولسنا هنا بحاجة إلى عرض مظاهر هذه الثورات الأربع ورصد آثارها في حياة الناس منفردين ومجتمعين.. لندرك آثارها المحتمة في حياة العرب والمسلمين.

وإنما يعنينا هنا أن نسجل الإحساس المتزايد لدى الإنسان المعاصر ومؤسساته المختلفة.. بأن تراكم آثار هذه الثورات، النافع منها والضار.. قد أحدث ثورة حضارية شاملة جعلت المفكرين والساسة وصناع القرارات على مستوياتها المختلفة يدركون أنهم

(*) محام بالنقض من مصر.

يواجهون. . مصالح جديدة. . وأفكاراً جديـدة. . ومشاكـل جديـدة. . وأن أهداف العمـل الانسـاني الفردي والجـماعي قد آن لهـا أن تواكب هـذه الثورة الحضـارية، وأن يعـاد النـظر ـ لذلك ـ في أولويات ومراتب هذا العمل الانساني.

وإذا كـان العرب والمسلمـون لم يشاركـوا مشـاركـة ذات بـال في تحقيق هـذه الثـورات العلمية المتصلة الحلقات، في مراحلها الأخيرة على أقل تقدير، فإن هـذا لا يعني ـ بحال ـ أن في وسعهم أن يديروا حياتهم وأن ينظمـوا شؤونهم بعيداً عنهـا . ذلك أن هـذه الثورات قـد حولت العالم ـ حقيقة لا مجازاً ـ إلى قرية واحدة، تتحرك الظواهر داخلها في انسياب وانـدفاع لا يعرف الحدود الجغرافية أو السياسية أو الثقافية . وبذلك لم يعد في وسع العرب والمسلمين أن يتجـاهلوا هذه الثـورة الحضاريـة، أو أن يتحصنـوا في مـواجهتهـا بـالـدعـوة إلى العـزلـة الحضارية، بدعوى التميز أو بدعوى الحرص عـلى الأصالـة، أو بدعـوى رفض مظاهـر هذه الثورة وتوجهاتها الفكرية والأخلاقية. لم يعد ذلك ممكناً من الناحية العملية، ولم يعـد مفيداً ـ على الإطلاق ـ في تحقيق أي مكان أو مكانة للعرب والمسلمين على خريطة المستقبل.

في إطار هذا الواقع الجديد صارت القضايا الكبرى التي تـواجه العـرب والمسلمين هي قضايا الدخول إلى العصر، والـدخول إلى العـالم، والخروج ـ بـذلك ـ من ظـاهرتـين تهددان مستقبلهم وهما ظاهرتا العكـوف على المـاضي من ناحيـة. . والعـزلـة عن العـالم من نـاحيـة أخرى.

وهذا الدخول المزدوج في آن واحد إلى العصر وإلى العالم لـه ـ بطبيعـة الحال ـ مشـاكله العـديدة. . من حيث إمكـانه ومن حيث وسـائـل تحقيقـه أولاً. . ثم من حيث حـدوده التي تقتضيها اعتبارات المحافظة على الذات ثانياً.

ويبقى من المؤكد أن التوجـه لملاقـاة هذا التحـدي بعناصره المختلفـة لم يعد يحتمـل أن تـظل حياة العـرب والمسلمين مثقلة بقيـود جديـدة تشد أجيـالها المتعـاقبة إلى عـدد ثـابت من القضايا «المزمنة» التي استهلكت ولا تزال تستهلك جزءاً هائلاً من طـاقة الأمـة ووقتها . ولا تزال ـ رغم مرور السنين ـ معلقة في حياتنا الثقافية والاجتماعية. . تسد منافذ الفكر الجـديد، وتقطع الطريق على محاولات التوجه ـ بعزم ونشاط ـ لمواجهة التحديات الحضارية الحقيقية.

ومن هذه القضايا المعلقة قضية العروبة والاسلام، والنظر إليهما ثقافياً وسيـاسياً كـما لو كانا نقيضين لا يجتمعان، وكما لو كـانا قـطبين في صراع لا بـد من أن ينتهي بازاحـة أحدهمـا وتصفيته نهائياً.

وإذا كان من معطيات الواقع في العالمين العربي والاسـلامي وجود تيـارين كبيرين يمثـل أولهما التوجه القومي العربي، ويعبر الآخر عن توجه إسلامي. . عـلى اختلاف روافـد كل من التيارين. . فإن الحاجة ماسة إلى إيجـاد صيغة تضبط العـلاقة بـين التيارين عـلى نحو يسمـح بتوجيه جهودهما توجيهاً يخـدم مصالـح العرب والمسلمـين، دون أن يوقـع أياً من التيـارين في مأزق التناقض مع مقوماته وأهدافه الأساسية.

ولما كانت هذه الورقة تُعنى أساساً بمحاولة تحقيق هذا الهدف في إطار معطيات الواقع المعاصر.. فإننا نضع نصب أعيننا ظاهرتين حديثتين تستحقان أن تشكلا منطلقاً أساسياً للبحث.

الأولى: ظاهرة المد الإسلامي المتعاظم، الذي يعبر عنه عادة بالصحوة الاسلامية، والذي تحول من نداء عام إلى الالتزام بقيم الإسلام ومبادئه إلى ما يوشك أن يكون برنامجاً لحركة اصلاحية في المجالين السياسي والاجتماعي له مكوناته التي يثير بعضها كثيراً من الجدل على الساحتين العربية والاسلامية.

الثانية: عودة المد العربي الوحدوي إلى الظهور في إطار جديد منبعث من منطلقات جديدة . فبعد سنوات من التوقف أو تباطؤ الحركة تميزت بتغلب القطرية والاقليمية وانكماش كثير من محاولات التوحيد العربي على الساحتين السياسية والاقتصادية.. بدأ الاحساس بوجود أخطار جديدة تهدد العرب والمسلمين يصاحبه إحساس بعجز الكيانات الاقليمية الصغيرة عن مواجهة تلك الأخطار، كما بدأت ظاهرة التجمع الاقليمي على المستوى العالمي تؤكد الإحساس بضرورة التجمع العربي لإمكان العيش وسط هذه الكيانات الجديدة . وهكذا بدأت تحل مكان الدعوة القومية الرومانسية، التي تعاظم مدها خلال الخمسينات والستينات، دعوة توحيد عربي تصدر عن ادراك موضوعي للحقائق السياسية والاقتصادية الجديدة، كما تتميز بتوقف الدعوة إلى الوحدة السياسية القومية والشاملة، وتبني مواقف أكثر مرونة في التعامل مع الصيغ الوحدوية المتعددة، سواء من حيث قبول أشكال لها لا تصل في أحكامها إلى درجة الوحدة السياسية الكاملة، أو من حيث قبولها لوحدات إقليمية داخل الكيان العربي الأشمل.

وهكذا نجد أنفسنا ـ من جديد ـ أمام مدّين جديدين: أحدهما اسلامي، والآخر قومي عربي.

وفي اطار هذا الواقع الجديد تطرح قضايا عملية بالغة التأثير في مستقبل العرب والمسلمين.. بعضها يطرح في إطار التوجه الاسلامي وبعضها الآخر يطرح في إطار التوجه العربي.

وتحتاج ـ جميعها ـ إلى مناقشة في هذه المناسبة...

وأهم القضايا التي تطرح في إطار التوجه الاسلامي الدعوة إلى تطبيق الشريعة الاسلامية.

وأهم القضايا التي تطرح في إطار التوجه القومي العربي، وإن لم يكن طرحها شاملاً للتيار القومي بروافده المختلفة، قضية «العلمانية» كضمان لحقوق الأقليات الدينية من ناحية وللحرية بصفة عامة من ناحية أخرى.

وهاتان القضيتان هما اللتان تقتصر هذه الورقة على تناولها.

١ ـ قضية تطبيق الشريعة الاسلامية

والمنطلق الأساسي للدعوة إلى تطبيق الشريعة الاسلامية هو الرجوع إلى طبيعة الاسلام ذاته، فعلى خلاف كل من اليهودية والمسيحية، لم يقتصر الإسلام على توجيه المؤمن به إلى اعتناق مضمون عقائدي وأخلاقي خاص، وإنما اشتملت مصادره الأساسية وهي القرآن الكريم والسنة النبوية على أحكام كثيرة جداً بعضها عام كلي وبعضها تفصيلي جزئي تتناول تنظيم دقائق الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية بحيث صار الالتزام الأولي بهذه الصفة الخاصة للإسلام يقتضي المناداة بتطبيق الشريعة الاسلامية باعتبارها جزءاً أساسياً من أجزاء الإسلام، يستحيل تجاهله أو الإغفال عن الالتزام به.

كذلك يضيف المنادون بهذا التطبيق أن من المنطقي حضارياً أن يخضع أهل كل حضارة لأنظمة قانونية مستمدة من قيمها ومبادئها الأساسية، وأن الزامهم بالخضوع لنظام تشريعي مستجد من حضارة أخرى، ويعكس ـ بالضرورة ـ قيمها الاخلاقية الأساسية، لا يمكن إلا أن يكون نوعاً من الاستعمار الثقافي يصعب الدفاع عنه من الناحية المبدئية كما يصعب توقع نتائج ايجابية في أهله.

ويذكر هؤلاء حقيقة تاريخية مؤداها أن العالم الاسلامي ـ ومنه الوطن العربي ـ قد خضع فعلاً للشريعة الاسلامية كما جرى اخضاعه في نهاية القرن التاسع عشر لتشريعات أجنبية خالصة أو ـ على الأقل ـ مستمدة من تشريعات أجنبية للدول المستعمرة، ومع تزايد الدعوة إلى تطبيق الشريعة الاسلامية، وامتدادها إلى داخل المؤسسات الدستورية المسؤولة عن التشريع في كثير من البلدان العربية والاسلامية، بدأت الأنظمة تستجيب لهذا النداء فعدلت دساتير عديدة على نحو يجعل الشريعة الاسلامية مصدراً رئيسياً للتشريع أو المصدر الرئيسي لذلك التشريع . كما بدأ كثير من المتخصصين في شؤون التشريع، وكثير من قادة ودعاة الحركات الاسلامية يتبنون مشروعات لقوانين جديدة مستمدة من المصادر الإسلامية للتشريع، وقد أثار ذلك كله ولا يزال يثير قضيتين كبيرتين:

الأولى: كيفية علاج الموقف الناتج من وجود فجوة في الفقه الاسلامي المعاصر بين الحلول القديمة التي انتهى إليها مجتهدو العصور الأولى وبين كثير من الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية السائدة . ويبدي كثير من الناس خشيتهم من أن تؤول الدعوة إلى تطبيق الشريعة ـ عملياً ـ إلى استدعاء اجتهادات قديمة لم يعد بعضها صالحاً، وفرضها على واقع جديد على نحو يقع معه الحرج للناس وتفوت به مصالح لاتجوز التضحية بها.

الثانية: كيفية علاج الموقف الناتج من وجود أعداد كبيرة من العرب غير المسلمين، ممن قد يجدون في تطبيق الشريعة الاسلامية ما يمس حقوقهم وحرياتهم، أو يصل بهم على الأقل إلى أن يعتبروا مواطنين من الدرجة الثانية، بعد أن كانوا، في ظل شرائع غير مستمدة من عقيدة الأغلبية المسلمة، مواطنين من الدرجة الأولى.

وفي تقديرنـا أن الإشكال النـاتج من هـاتين القضيتـين يمكن أن يُحل إذا وافق المنـادون بتطبيق الشريعة الإسلامية على أمرين:

إن تـطبيق الشريعـة الاسـلاميـة لا يعني استـدعـاء فقـه العصـور الأولى ليحكم حيـاة الناس في العصر الجديد، وإنما يعني فهم مقاصد الشريعة ومعرفة قواعدها الكلية، ونصوصها القطعية فيما وردت فيه نصوص قطعية، ثم ممارسة الاجتهاد بـوسائله وصـوره المختلفة لتقـرير الأحكـام الفقهية المنـاسبة للوقـائع والمشـاكل الجـديدة . وهـذا يقتضي إحاطـة علمية دقيقـة لعناصر الواقع الجديد قبل التصدي لإصدار الفتـاوى والآراء الفقهية. . ويتـطلب تخصصاً في عديد من العلوم والفنون . وإذا كان الحديث الشريف يحذر من الاجـتراء على الافتـاء، فإن التحذير في حقيقته وارد على المسارعة إلى الفتياء دون احكام وسائلها وأدواتها . أما الاحجام عن تقديم الرأي الفقهي الذي تظهر الحاجة إليه، فإنه يمثل خطيئة أخرى هي خـطيئة كتـمان العلم . والحديث الشريف يقرر أن من أوتي علماً فكتمه ألجم يوم القيامة بلجام من نار.

إن الحرفية في فهم النصـوص وتفسيرهـا، والخوف الشـديد من ممـارسة الاجتهـاد حين تتوافر أسبابه وأدواته هما الخطران الكبيران اللذان يتخوف بسببهما كثير من الناس من الـدعوة إلى تطبيق الشريعة.

كذلك يحتاج الأمر إلى أن يستوعب المنادون بتطبيق الشريعة ان ذلـك التطبيق لا يعني السقوط الفوري للأبنية التشريعية القائمة، وإنما يعني إعادة النظر فيها لتغيير ما يتعارض منهـا مع المبادىء الكلية للشريعة أو مع نصوصها القطعية في ورودها ودلالتها.

وفي النهاية يحتاج الأمر بهم إلى أن يـدركوا أن رفـع الحرج ودفـع العسر عن الناس قـد يقتضي في أحـوال كثيرة نـوعاً من التـدرج، وهـو أمـر يقـوم عليـه العلماء المتخصصـون بعـد دراسات علمية لقواعد الشريعة من ناحية ولأوضاع المجتمـع من ناحيـة أخرى. وهـذه قضية تحتاج إلى بحث خاص.

وفي النهاية فإن النصوص التي تضمنتها دساتير عربية عديدة باعتبار الشريعة الاسـلامية مصدراً رئيسياً للتشريع هي في أساسها خطاب موجه إلى المشرع، وليس مـوجهاً إلى القـاضي مبـاشرة، فلا يجـوز أن يقفز بعض القضـاة على دور المشرع وأن ينـطلق كل منهم ـ بـاجتهاده الخـاص ـ لتطبيق مبـادىء الشريعة الإسـلامية، قبـل تدخـل المشرع لتقديـر تشريعات عـامة مستمدة من تلك المبادىء . وتلك أيضاً قضية تحتاج إلى بحث مفرد.

أما القضية الثانية وهي علاج الموقف الناتج من وجود أقليات عربية غير مسلمة داخـل كثير من البلدان العربية . فإنها قضية تحتاج إلى مزيد من التحـديد. . إذ لا يتصـور ـ كمبدأ عام ـ اسقاط حق الأغلبية في أن تضع قوانينها استمـداداً من حضارتهـا، والزامهـا بان تبتعـد عن هـذا المصـدر الـطبيعي وتتجـه إلى حضـارة أخـرى غـريبـة عن الأغلبيـة والأقليـة معـاً. والمسألة ـ في حقيقتهـا ـ ترجـع إلى وجود عـدد من المخاوف لـدى العرب غـير المسلمين من

الكيفيـة التي يمكن أن يجري بهـا تطبيق الشريعـة الاسلاميـة، وهي مخاوف لا نقـول إنها غـير مبررة، وإنما نقول إنها تدعو إلى وضع عدد من الضوابط والضمانات الأساسية حتى لا يؤدي هذا التطبيق إلى المساس بالحقوق الأساسية للمواطنين غير المسلمين في دولة اسلامية. وأهم هذه الضوابط ما يتصل بطبيعة الحكومة السياسية في الدولة المسلمة، والتأكيد على أن رضا المحكومين هو أساس شرعية السلطة السياسية، وأنه ليس لرجال الدين وضع سياسي خاص يجعل لهم نصيباً في السلطة بعيداً عن قاعدة الترشيح والانتخاب. ومنها كذلك ما يتصل بتصحيح الفهم السائد عن الوضع القانوني لأهل الكتاب في ظل الدولة المسلمة. ونعرض هنا رأياً خاصاً نطرحه على الندوة.. وهو أن كلمة «أهل الذمة» لا تفسر مضمون الوضع القانوني لأهل الكتاب في الدولة المسلمة، وبالتالي لا يجوز أن يفهم عنها خطأ أو توهماً أن غير المسلمين في الدولة المسلمة يشغلون وضعاً قانونياً أدنى مرتبة، أو أنه وضع مرتبط بتسامح المسلمين، يملكون أن يمارسوه ويملكون أن يعدلوا عنه، فذلك بعيد عن الصواب تماماً.

فالقاعدة الموضوعية في هذا الشأن أن أهل الكتاب غير المسلمين لهم ما لنا وعليهم ما علينا.. وأن تمتعهم بجميع الحقوق المدنية والسياسية ومنها ـ بطبيعة الحال ـ الحق في المساواة القانونية.. هو حق يكفله نظام الدولة المسلمة، ويقرره دستورها، ويمتنع الخروج عنه.

٢ ـ قضية العلمانية

العلمانية مصطلح غامض، وهو ـ في صيغته العربية هذه ـ ترجمة لكلمة (Secularism) الانكليزية أو كلمة (Laicite) الفرنسية وهو ـ كما طبق في الغرب ـ مبدأ يقوم على فصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية، وإقصاء الكنيسة عن أن يكون لها دور في إدارة السلطة السياسية في الدولة... بحيث تصبح الدولة لادينية، بمعنى أنها خالية في توجهها وتنظيمها لعلاقات الناس من الانصياع للقواعد الدينية.

وإزاء الجدل الطويل حول العلمانية نقترح أمرين:

الأول: تحليل المكونات المختلفة للعلمانية، إذ إن بعضها ـ فيما نرى ـ لا يتعارض مع الاعتقاد الديني الاسلامي، بل إن بعضها يعد من مكونات النظر الإسلامي، ونشير بذلك إلى مبدأ حماية الحقوق والحريات الفردية والجماعية.

الثاني: العودة إلى ضبط العلاقة بين العلمانية والقومية.. ذلك أنه ليست هناك رابطة منطقية تحكم أن تكون الدعوة القومية دعوة علمانية . والذين ينادون بعلمانية الحركة العربية الوحدوية إنما يضيفون إلى البعد القومي بعداً آخر يعبر عن موقف خاص منفصل تماماً عن جوهر «المبدأ القومي».

وهكذا نقترح أن يكون الجدل حول العلمانية جدلاً مستقلاً عن البحث حول «القومية العربية».

والواقع أن هذا الربط الذي لا تحتمه ضرورة منطقية، ولا يشهد له واقع تاريخي هو الذي ينشيء فجوة يصعب عبورها بين التيارين القومي والاسلامي.

ومن المشاهد أنه قبل أن تثار قضية العلمانية في المشرق العربي كان العرب المسلمون يزاوجون في حياتهم الفكرية والوجدانية وفي ثقافتهم كلها بين العروبة والإسلام.

ولن يخفى على أحد من الباحثين أن مطالبة التيار الإسلامي بأن يقبل فكرة الدولة العلمانية على عموم هذا التعبير أمر غير معقول، وأن الأولى ـ كما قلنا ـ أن تحلل العلمانية إلى عناصرها، وأن يتفق الجميع على ديمقراطية الدولة باعتبارها الضمان الإجرائي للمواطنين جميعاً على اختلاف فئاتهم.

ولا بد من حوار موصول حول هذه القضية حتى تُزال من طريق اللقاء العربي والاسلامي عقبة من أكبر عقباته.

رابعًا: عن العروبة والاسلام وقضايا المستقبل

أحمد صدقي الدجاني (*)

تعالج هذه الورقة «موضوع العروبة والاسلام» من زاوية النظر في متطلبات التعامل مع «قضايا المستقبل» في «اطار حوار مباشر بين التيارين القومي والديني في الوطن العربي من أجل اقامة جسور فكرية بينهما»، استجابة للدعوة الكريمة التي وجهها مركز دراسات الوحدة العربية الذي ينظم هذا الحوار.

ستبحث الورقة، من أجل ذلك، في قضايا المستقبل ومتطلبات التعامل معها، ثم تستحضر الحقائق المتعلقة بالتيارين القومي والديني من حيث نشأتهما وتاريخهما ودوافعهما والتفاعل الذي قام بينهما، لتصل إلى النظر في كيفية «اقامة جسور فكرية بينهما، ووضع حد للكثير من الخلافات الفكرية والسياسية المفتعل بعضها بينهما، وايجاد صيغة تعاون على برنامج محدد يعالج قضايا المستقبل».

- ١ -

يضع التيار «القومي» العربي نصب عينيه معالجة قضايا المستقبل في الدائرة العربية. كما يضع التيار «الديني» الاسلامي نصب عينيه معالجة قضايا المستقبل في الدائرة الاسلامية التي تضم في داخلها الدائرة العربية ودوائر قوميات أخرى تلتقي جميعها في انتمائها للحضارة العربية الاسلامية. والحق أن فهم قضايا المستقبل في الدائرتين كلتيهما يقتضي بداية التعرف إلى قضايا المستقبل في عالمنا المعاصر ودائرته العالمية الذي هو عالم مترابط يعيش ثورة اتصال لم تشهد الانسانية مثيلاً لها من قبل، قربت بين أطرافه وجعلت منه عالم الاعتماد المتبادل.

إن قضايا المستقبل في الدائرة العالمية يحددها واقع قائم في عالمنا، تناولته بالدراسة والنظر بحوث ودراسات وتقارير كثيرة. ويجري الحديث في هذا الواقع عن مشكلات فيه

(*) مفكر عربي فلسطيني وعضو المجلس المركزي الفلسطيني.

تتحدى الإنسان، ومنها مشكلات «حماية البيئة، والاستخدام الرشيد للموارد الطبيعية ولاسيما غير المتجددة منها، وأزمة الطاقة والعمالة والتضخم، والكفاح ضد الآفات الاجتماعية التي لا تزال تعانيها غالبية الشعوب، والقضاء على أوجه الظلم وعدم المساواة التي تنتشر داخل الأمم وتسود فيما بينها، والدفاع عن حقوق الإنسان والكفاح ضد مخلفات الاستعمار وحماية السلام ونزع السلاح»، كما أوضح تقرير اللجنة الدولية لدراسة مشكلات الاتصال الذي صدر عن اليونسكو عام ١٩٨١. كما يجري الحديث في هذا الواقع عن «أقلية من الناس في عالمنا تمتلك النصيب الأكبر من الثروات والدخل. وهناك مئات الملايين من البشر جياع، بينما أقوام آخرون منهمكون في الاستهلاك على نطاق ضخم. والدول المالكة لكثير من المواد الخام لا تشترك إلا هامشياً في الانتاج الصناعي. وقد أصبح اعتماد الأغلبية على الأقلية أكثر وضوحاً ورسوخاً، وباتت الفجوة بين دول يقع معظمها في الشمال ودول يقع معظمها في الجنوب. وهذه الفجوة آخذة في الاتساع. وأوجه التفاوت آخذة في التزايد حجماً وتطوراً». وقد لاحظت الفقرة الأولى من اعلان الأمم المتحدة الخاص بإقامة نظام دولي جديد الذي صدر في أيار/ مايو ١٩٧٤ «أن مكاسب التقدم التقني ليست مقسمة بالتساوي بين أعضاء المجتمع الدولي. وقد ثبت أنه من المستحيل تحقيق تنمية عادلة ومتوازنة للمجتمع الدولي في ظل النظام الاقتصادي الحالي. ذلك أن الفجوة بين البلدان المتقدمة والبلدان النامية مستمرة في ظل نظام أقيم في وقت لم يكن للبلدان النامية فيه وجود كبلدان مستقلة، وهو نظام يديم عدم المساواة» على صعيد استغلال موارد المحيطات بطريقة سيئة أو بصورة بالغة الكثافة من جانب قلة من الدول تنتهك الحق المتكافىء لجميع الدول الأخرى في التمتع بنصيبها مما هو هبة الطبيعة للبشرية جمعاء.. وعلى صعيد انتاج الغذاء وتوزيعه.. وعلى صعيد انتشار التقنية والصناعات.. وعلى صعيد تأثير الإنسان في البيئة.. وعلى صعيد بُنى التجارة وشروط التبادل التجاري.. وعلى صعيد استخدام المواد الخام.. وعلى صعيد العمل والعمالة. وما يصدق على هذا النظام الاقتصادي الدولي يصدق على نظام الاتصال الدولي، وعلى النظام الدولي السياسي، أي على النظام العالمي بجوانبه المختلفة.

واضح أن الواقع القائم في عالمنا محكوم بما يصطلح على تسميته النظام العالمي الذي يعود في أصوله إلى النظام الأوروبي، وهو نظام بدأ يتكون في أوروبا منذ القرن السادس عشر الميلادي ولم يلبث أن حكم العلاقات بين الدول الأوروبية في أوروبا، ثم خارجها في القارات الأخرى ابان عصر الاستعمار الأوروبي. وكان عالمنا قد عرف أنظمة أخرى في مناطق أخرى، من بينها النظام الذي اعتمدته الحضارة العربية والاسلامية في علاقاتها بالشعوب والدول الأخرى، وهو نظام قام على نظرية وكانت له طبيعته ومصادره، كما أوضح مجيد خدوري في تقديمه لكتاب السير للشيباني. وتتحدث الدراسات المستقبلية التي عالجت النظام العالمي القائم عن البدائل المطروحة ضمن مشاهد مستقبلية وعن أنماط التفاعلات الدولية الجارية فيها، فتتصور ثلاثة أنظمة للتفاعلات تحدد شكل العلاقات الدولية مستقبلاً، وهي نظام التعاون والتنافس، ونظام التوتر والردع، ونظام العنف والحرب. وهي تقرر أن سباق التسلح ظل متقدماً على الحد من التسلح، وتحذر من سيادة قيم ثقافة حسيّة في الغرب بعسكريه، ومن محاولة «الانغماسيين» في المجتمعات الأخرى تبنيها، لأنها لن تكون نابعة من علاقة أصيلة عضوية مع قوى الانتاج والتقنية، الأمر الذي يؤدي إلى ردود فعل قوية لدى الجماهير ترفضها في شكل عقائد وتراها ملازمة للتبعية. كما تنبه إلى خطورة احتمال أن تسود علاقات

الاعتماد غير المتكافئة أو علاقات التبعية على صعيد النظام الاقتصادي، فتتلاشى الشخصية المعنوية للدول الأضعف، وفق ما عرضه عبد المنعم سعيد في كتابه **العرب ومستقبل النظام العالمي**[1] لآراء كوهن ودايز ومايلز وكول وجيرشني وكومين وناي وغيرهم من دارسي المستقبل في الغرب.

إن النظر في واقع النظام العالمي القائم وأصوله ورؤى مستقبله يوصل إلى الشك في قدرته على أن يثمر تعاوناً دولياً لحل مشكلات عالمنا. ويوضح أن هناك مسببات توتر في ظل هذا النظام، هي الاستعمار والاستعلاء العنصري والاستغلال الطبقي والتعصب الديني والصراع العقيدي والارهاب الرسمي وغير الرسمي، وأن وراء هذه المسببات أزمة قيم تفعل فعلها في هذا النظام، يجري فيها انكار الغير وعدم التسليم باختلافه والكيل بكيلين، وتسلط فكرة القوة الغاشمة والمصلحة المستأثرة بدلاً من الحق والعدل، وتحكم فكرة الصراع بدلاً من التعارف والتعاون واعتبار الطبيعة عدواً يصارعه الانسان ويقهره. وينتهي هذا النظر في واقع النظام العالمي إلى ملاحظة أن الاحساس بالأخطار الناجمة عن أزمة القيم هذه أصبح قوياً في عالمنا بعد أن هددت الجميع وأنذرت بفتنة لا تصيبن الذين ظلموا خاصة، وأنها تدعو إلى مراجعة. وقد بدأت هذه المراجعة فعلاً في عوالم عالمنا الثلاثة، وهي تشهد تفاعلات في الأعماق وعلى السطح، وتؤدي إلى تغيّرات، وأن عالمنا يشهد صحوة الفكر الفلسفي الذي عاد إلى طرح التساؤلات الفلسفية الأولى، كما يشهد ظاهرة إحياء روحية تفاعلت في تكوينها عوامل مختلفة سياسية واجتماعية وثقافية، ويشهد أيضاً وعياً بالذات القومية ونزوعاً إلى الوحدة القائمة على التنوع.

النتيجة التي نتوصل إليها، بعد النظر في قضايا المستقبل في الدائرة العالمية، هي أن النجاح في معالجة هذه القضايا يقتضي العمل لإقامة نظام عالمي يعتمد القيم العليا والمبادىء الأخلاقية، لأن خبرة الانسانية عبر التاريخ تظهر أن أي نظام على أي صعيد يفقد معناه إذا لم يفعل ذلك، وأن السلام يتحقق حين يسود نظام قيمي أخلاقي. كما يقتضي التواؤم مع البيئة انطلاقاً من ادراك أن الانسان جزء من نظام الكون، ووعي مختلف الأقوام والدول بحقيقة انتمائهم إلى الدائرة العالمية إلى جانب انتمائهم إلى دوائر الموطن والقوم والعقيدة والحضارة، والاعتراف بالتعددية القومية والحضارية، والانطلاق منها إلى الوحدة القائمة على التنوع من خلال تحقيق التفاعل بين مختلف الثقافات.

تبين هذه النتيجة خصوصاً أهمية كل من العقيدة والانتماء القومي الحضاري في التعامل مع قضايا المستقبل في الدائرة العالمية. كما تبين أن هناك دوراً ينتظر الحضارة العربية الاسلامية كي تقوم بالمساهمة في صنع الاستجابة الصحيحة لتحديات العصر ومعالجة مشكلات وطننا.

---

(١) عبد المنعم سعيد، **العرب ومستقبل النظام العالمي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور العرب والعالم (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).

إن قيام الحضارة العربية ـ الاسلامية بدورها في وطننا يقتضي بداية النجاح في معالجة قضايا المستقبل في كل من الدائرتين العربية والاسلامية.

ننظر أولاً في قضايا المستقبل في الدائرة العربية، ليس لأننا ننتمي إلى هذه الدائرة فحسب، وانما لأن الوطن العربي هو في مكان القلب من العالم الاسلامي أيضاً «باعتباره مهد العقيدة وموطن الأماكن المقدسة. وهو من وجهة نظر جغرافية النواة النووية في الاسلام، ومن وجهة نظر حضارية، رأس مؤثر وموح». ولهذا كان أمراً مقدوراً دائماً، ومن القدم، أن يقوم الوطن العربي في العالم الاسلامي بدور خاص ليس على المستوى الديني فحسب بل على المستوى السياسي كذلك، كما يقول جمال حمدان.

تحدد الأهداف التي بلورتها أمتنا العربية لنفسها وهي تواجه الغزو الاستعماري الغربي وتعالج أوضاعها، قضايا المستقبل العربي. فالغزوة الصهيونية الاستعمارية لفلسطين في قلب الوطن العربي وما نجم عنها من احتلال صهيوني لأراض عربية أخرى، تطرح قضية «تحرير فلسطين» و «الاستقلال الوطني والقومي» الذي لا يكتمل إلا بتحرير فلسطين. وواقع التجزئة في الوطن العربي يطرح قضية «الوحدة العربية». والممارسات التي تمس حقوق الانسان ومنها الخلل في عملية تداول السلطة وانتقالها يطرح قضية «الشورى والديمقراطية». والتبعية للآخر على صعيد الأمن الغذائي خصوصاً تطرح قضية «التنمية المستقلة». وتحقيق الكفاية، وواقع الظلم الاجتماعي في أوساط المجتمع يطرح قضية «العدالة الاجتماعية» والعدل عموماً. ومعالجة هذه القضايا معالجة صحيحة والتطلع لقيام الأمة بدورها في عالمها يطرحان قضية «التجدد الحضاري والمعاصرة والاسهام الحضاري» في بناء وطننا المعاصر ومعالجة قضاياه المستقبلية.

تمثل هذه الأهداف العناصر الرئيسية لـ«المشروع الحضاري العربي الجديد» الذي يتبناه التيار العربي القومي ويعمل لإنجازه. وقد مرّ «العمل العربي» الذي هو «مجموع الجهود المبذولة لتحقيق هذه الأهداف» بمراحل على مدى أكثر من قرن في إطار «النهضة»، وخاض غمار تجربة غنية على مختلف الصعد الفكرية والتنظيمية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية حفلت بايجابيات، ولم تخلُ من سلبيات اعتورتها. وهو يقف اليوم أمام مجموعة أسئلة برزت من خلال هذه التجربة، تدور حول كيفية العمل لتحقيق هذه الأهداف في المرحلة الراهنة. وتتصل هذه الأسئلة التي أوردناها في دراسة حول «العمل العربي» منشورة في كتاب وحدة التنوع بالاستراتيجية المناسبة للفوز في الصراع العربي ـ الصهيوني، وبمعالجة التناقضات التي تقوم بين البلدان القطرية في الدائرة العربية، وبالعلاقة التي يجب أن تحكم البلدان العربية بالدول المجاورة للوطن العربي التي تمثل عمقه، وبكيفية الخروج من التبعية لدوائر النفوذ الدولية، وتحقيق الأمن العربي القومي، وبالعمل لاحترام حقوق الانسان وكفالة ممارستها لتأمين استقرار الحكم، وبمنهج تحقيق العدل الاجتماعي. كما تتضمن هذه الأسئلة قضايا فكرية وتنظيمية تتعلق بالهوية ودوائر الانتماء والصلة بين الوطنية والقومية والعقيدة والحضارة العالمية، وآلية العلاقة بين الشعب والحكومة، والصيغ المناسبة للعمل

التنظيمي . . . الخ ، ويلح من بين هذه الأسئلة جميعها سؤال يتعلق بالعقيدة في هذا العمل العربي، يتساءل عن ضرورتها له بداية، وعن المواصفات المطلوب توافرها في هذه العقيدة.

واضح أن أوساط التيار القومي العربي تشهد اهتماماً بالاجابة عن هذا السؤال، انطلاقاً من ادراك حقيقة تلفت النظر في الاجتماع الانساني، هي دور العقيدة على صعيدي الفرد والمجتمع في قيام الحضارة لكونها شرطاً لازماً لتفاعل الانسان مع التراب والزمان. ويلفت نظر مؤرخي الأفكار أن توافر «النظرة الكونية» من خلال عقيدة كان أمراً ملازماً لكل نهضة حققها مجتمع انساني، وأن القاسم المشترك بين الأفراد الذين حققوا انجازات في التاريخ الانساني، هو ايمانهم بعقيدة وفرت لهم النظرة الكونية وحفزتهم على العمل الدائب، منذ أن طرحت مسألة العقيدة المطلوبة على بساط البحث في حركة «النهضة». وهناك اجتهادات في التيار القومي بشأنها ظهرت في نطاق الاحتكاك الحضاري مع الغرب، اضافة إلى اجتهاد ينادي بتبني الليبرالية أو الماركسية، أو غيرهما من عقائد الغرب، كعقيدة للعمل العربي. كما هناك اجتهاد يقول إن العقيدة المطلوبة يجب أن تعبر عن روح الأمة وتلبي متطلباتها، فكان التطلع إلى الإسلام والربط بين العروبة والاسلام.

يتبنى التيار الديني في الدائرة العربية الأهداف الستة إياها، وإن عبّر الاسلاميون عنها بمصطلحات مختلفة أحياناً، كأن يفضلوا في الغالب استخدام مصطلح الشورى على الديمقراطية ومصطلح العدالة الاجتماعية على الاشتراكية. وهم يطرحون مفاهيم لهذه الأهداف قد تختلف عن المفاهيم السائدة في أوساط التيار القومي. كما نجدهم حريصين على الربط بين قضايا المستقبل في الدائرة العربية وقضايا المستقبل في الدائرة الاسلامية عموماً، التي تضم في داخلها عدة دوائر قومية. ونحن حين نتأمل في قضايا المستقبل على صعيد كل دائرة قومية بمفردها في عالمنا الاسلامي، نجد تشابهاً كبيراً بينها من حيث ارتباطها بأهداف «الشورى والديمقراطية» و «التنمية المستقلة وتحقيق الكفاية» و «العدالة الاجتماعية» و «التجدد الحضاري»، فضلاً عن «تحرير فلسطين والاستقلال». كما يلفت نظرنا وجود قاسم مشترك أعظم بين أوضاع هذه الدوائر يبلور هذه الأهداف لتكون أهدافاً للعالم الاسلامي بكامله. وهذا يعود إلى أن البلاد التي تقع في دائرة الحضارة العربية الاسلامية تعيش ظروفاً متشابهة من حيث التجربة التاريخية التي مرت بها على مدى قرون، ووقوعها في العصر الحديث تحت تسلط الاستعمار الغربي، ومعاناتها مع بلاد آسيوية وافريقية أخرى التسلط الاستعماري، ومشاركتها في ثورة التحرير، وحصول غالبيتها على الاستقلال ومجابهتها مشكلات ما بعد الاستقلال. كما أنها تعيش ظروفاً متشابهة من حيث الخطر الذي يتهددها وهو استمرار للخطر الذي جابهه من قبل مجتمعها في اطار الدولة العربية الاسلامية، وان اختلف في صورته وحجمه. ومعلوم أن هذا الخطر حين اشتد في القرن الماضي كان حافزاً على بروز فكرة الجماعة الاسلامية والدعوة إلى اتحاد المسلمين.

لا بد من الإشارة هنا إلى أن التيار الديني في الدائرة العربية يضم إلى جانب الاسلاميين أخوة من العرب الذين يدينون بالنصرانية شملتهم ظاهرة الاحياء الروحي.

ويتبنّى جلّ هؤلاء الأهداف نفسها، ويعبرون عن اعتزازهم بالحضارة العربية الاسلامية التي ساهموا في بنائها، ويولون عناية بالبعد الروحي في الشخصية الانسانية، ويتفاعلون مع قضايا المستقبل في العالم المعاصر.

واضح أن التيار الديني الاسلامي في الدائرة العربية يعطي مسألة العقيدة اهتماماً بالغاً. وهو حاسم أمره في الالتزام بعقيدة الاسلام واحترام الأديان السماوية ورفض عقائد الغرب «العلمانية».

النتيجة التي نتوصّل إليها بعد النظر في قضايا المستقبل في كل من الدائرتين العربية والاسلامية هي أن الحاجة ملحة إلى العمل من أجل انجاز المشروع الحضاري الجديد، وتحقيق أهداف الأمة على صعيد الدوائر القومية فرادى، وعلى صعيد الدائرة الاسلامية بمجموعها. وإن هذا العمل يتطلب تعاون كل أبناء الأمة عموماً والتيارين القومي والديني خصوصاً اللذين يتبنيان هذه الأهداف في خطوطها الأساسية، ويتطلب قبل ذلك بداهة وضع حد لخلافات فكرية وسياسية قائمة بينهما.

- ٢ -

إن استحضار الحقائق الخاصة بالتيارين القومي والديني من حيث نشأتها وتاريخهما وواقعهما والتفاعل القائم بينهما أمر ضروري للنجاح في وضع حد للخلافات القائمة بينهما، ولإيجاد صيغة تعاون تجمع بينهما على برنامج محدد يعالج قضايا المستقبل.

يلفت النظر فيما يتعلق بنشأة الخلافات بين التيارين أنها حديثة. فحياتنا العربية لم تكن قبل قرن تعرف تمييزاً بينهما، وكان التيار الغالب فيها عربياً اسلامياً منذ أن ظهر الاسلام بين العرب وتوحدوا به في التاريخ وكونوا أول دولة تضمهم جميعاً. وقد أدخل الاسلام فكرة الأمة تربطها العقيدة، كما يقول عبد العزيز الدوري في دراسته عن **التكوين التاريخي للأمة العربية**[٢]، واحتوى الاسلام الشعوب والقبائل بهذه الفكرة، وظل الإسلام والعروبة متلازمين بالنسبة إلى العرب وبقيا أساس الهوية العربية. وكان ذلك اثر تطور حضاري شامل، فبرز مفهوم الأمة العربية على أساس ثقافي... وتأكدت اللغة العربية رابطة أساسية للعرب. وإذا كانت هذه اللغة قد أصبحت قاعدة الانتماء، فإن الثقافة العربية الاسلامية مثّلت محتوى هذا الانتماء.

اقترنت نشأة التيارين القومي والديني في حياتنا العربية بالغزو الأوروبي لوطننا وما نجم عنه من احتكاك حضاري بين الحضارة الغربية والحضارة العربية الاسلامية. وكان الوعي العربي قد تجلّى قبيل ذلك في القرن الثامن عشر الميلادي بالدعوة إلى العودة للإسلام الأول ورفض الرواسب والجمود والانحراف في المجتمع العربي الاسلامي، وتمثل في دراسة الحديث

(٢) عبد العزيز الدوري، **التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤).

وفي الدراسات اللغوية وفي بعض الدراسات التاريخية. ثم جاءت الموجة الغربية، فكان لها أثرها في الحد من هذا الاتجاه، وبدأت الحركة التحديثية سواء بفعل الاعجاب بعلم الغرب ومؤسساته في الفترة الأولى بفعل الشعور بقوته ومحاولة البعض تقليده بعد ذلك. ورافق هذه الحركة تغلغل بعض الآراء الغربية في الوطن والدولة والحرية. وبرزت فكرة الوطنية وقرنت بين المفهوم التراثي والمفهوم السياسي الحديث، كما جاء في الفكر الفرنسي خصوصاً. وظهر الاتجاه العربي الشامل في اليقظة القومية متميزاً إلى حد ما عن خط الوطنية وان اقترن بها، في نطاق الخط العربي الاسلامي ابتداء بالكواكبي، وتثقف جل ممثلي هذا الاتجاه ثقافة عربية اسلامية ثم تعرضوا للأفكار الغربية. وتمثل في هذا الاتجاه التأكيد على أن العرب أمة لها خصائصها، وعلى أن العربية لغة وثقافة هي الرابطة الأساسية، وعلى أن الصلة وثيقة بين العروبة والاسلام. وذهب البعض فيه إلى أن الاسلام قام وازدهر بالعرب، وان السبيل لنهضته هي بعودة الدور القيادي للعرب. كما ذهب البعض إلى أن فكرة القومية تأتلف والاسلام لأنها لخدمة الأمة وليست لديها وجهة عدوانية. وقد انتهت الحرب العالمية الأولى بالهيمنة الغربية الشاملة على البلدان العربية وبتجزئة المغرب المستعمر للوطن العربي، وبفتح الأبواب أمام الليبرالية الغربية وفرض أنظمة غربية بشكل أو بآخر، وبالتوسع في التعليم. وفتح هذا كله الباب لتطورات جديدة بدت في كثير من الحالات تراجعاً عن الفترة السابقة. ولكنها كانت في الواقع اختباراً للاتجاهات العربية قومية وغيرها، وتجربة جديدة في مسيرة العرب. وانتهت الفترة إلى مفاهيم في الاتجاه القومي دون أن تكون هناك نظرية عامة في القومية العربية. وانتهت بدعوة إلى النهوض بالعرب وإلى ايجاد كيان سياسي لهم في بعض بلادهم دون عودة جادة إلى وحدة عربية. وانتهت دون أن يكون للحركة العربية وجهة اجتماعية اقتصادية واضحة. وهكذا، يتضح من هذه العصارة أن العروبة اقترنت بالاسلام في تاريخ أمتنا الممتد، وأن العلاقة بين العروبة والاسلام تميزت بالانسجام والتكامل والترابط حتى ظهر خلل في فهم هذه العلاقة بعد الحرب العالمية الأولى، وفي ادراك ظاهرة النهوض القومي وظاهرة الإحياء الديني في وطننا.

لقد ظهر هذا الخلل بوضوح حين تبنى قطاع من حملة الفكرة القومية «العلمانية»، وطرحوا مقولات تضع الفكرة القومية في مواجهة العقيدة الدينية، وحين اعتبر قطاع من الاسلاميين الفكرة القومية دعوة إلى عصبية يأباها الاسلام وإلى تقليد الغرب. وفعل هذا الخلل فعله في الفكر القومي والفكر الديني. ووقف الغلاة في التيارين أمام محاولات فكرية جادة حدثت في الخمسينات والستينات لمعالجته وأوصلت إلى بلورة الفكرة القومية وإلى توضيح الصلة الوثيقة القائمة بين العروبة والاسلام، فلم تبلغ هذه المحاولات غايتها. وحدثت ممارسات في نطاق التيارين أدت إلى ارتفاع صوت المغالاة فيهما، ومن ثم إلى اصطناع تناقض بين دائرة الانتماء للعقيدة والحضارة ودائرة الانتماء للسان والقوم في الهوية العربية.

النتيجة التي نتوصل إليها من حديث النشأة والتاريخ هي أن هذين التيارين، القومي

والديني، خرجا من «منعطف» تيار واحد، كان هو التيـار الغالب في أمتنـا حتى أوائل القـرن العشرين. وقـد أصبح من الممكن التمييـز بينهما في أعقـاب الحرب العـالمية الأولى، وكـذلك التمييز بين كل منهما وبين تيارين آخرين ظهرا في حياتنا العربية همـا التيار القـطري «الوطني» والتيار الماركسي. ولم تلبث أن قامت بين هذين التيارين القومي والديني خلافات فكرية حول عدد من الأمور تفاقمت بسبب حدوث ذلك الخلل في فهم العلاقـة بين العـروبة والاسـلام، وحدثت ممارسات وبرزت مـواقف في أوساط التيـارين جعلت كلاً منهـما في مواجهـة الآخر في بعض الأحيان.

اختلف التياران القومي والديني فكرياً في تعاملهما مع مـوضوع «الهـوية ودوائـر الانتماء فيها»، وكذلك في الموقف المتخذ من الآخر وحضارته في عملية الاحتكاك الحضـاري الجارية بين الحضارة العربية الاسلامية والحضارة الغربيـة. والحق أننا لـو تأملنـا في التيارات الأربعـة التي ظهرت في حياتنا العربية بعد إلغاء الخلافة كنظام سياسي، من زاوية تعامل كـل منها مـع موضوع الهوية، لوجدنا أن كلاً منها غلّب دائرة من دوائر الانتماء المحليـة والقوميـة والعقيديـة والحضارية والعالمية على الدوائر الأخرى.

ـ فـالتيار القـطري أكّد عـلى الانتماء إلى الـدائرة المحليـة التي تمّ رسم محيطهـا لحـدود سياسية لم يعرفها وطننا من قبل، حين جزأه المستعمر الغربي وأقام في كل جـزء نموذج الـدولة الغربية الذي يعتمد «الجنسية» القطرية في تحديد المواطنة. وغلّب هذا التيار الانتماء إلى القطر والدولة على الانتماء إلى الوطن الكبير والانتماء إلى الدوائر الأخرى، واصطنع أحياناً تنـاقضات بين «الوطنية» و «القومية» وبين «الوطنية» و «العقيدة». ويلفت النظر أنـه كان قـوياً في مختلف أجزاء وطننا ابان مرحلة مقارعة الاستعمار والجهاد في سبيل الاستقلال القطري، وأنه حمـل في طياته تعبيرات عن دوائر الانتماء الأخرى. ولم يلبث أن ضعُف بعد تفجر ثورة التحرير وتدفق موجاتها وقيام الدول المستقلة في وطننا، وذلك بفعل عوامل برزت في ظل معـطيات جـديدة، ثم عاد إلى القوة من جديد بعـد حرب حـزيران/ يـونيو ١٩٦٧، وفي أثنـاء الحقبة النفـطية، بخاصة في أعقاب حرب رمضان ١٩٧٣.

ـ وأكد التيار القومي على الانتماء إلى الدائرة القومية التي تشمل الـوطن العربي الكبـير «من المحيط إلى الخليـج»، وغلّب هذا الانتـماء على الانتـماء إلى الدوائـر الأخرى، وتشـدد في انكار أي خصوصية قطرية أو حتى جهوية بين مشرق الوطن ومغربه وشماله وجنوبه. وكذلـك في تمييز الدائرة القومية عن الدائـرة الحضاريـة إلى حد محـاولة الفصـل بينهما، ونجـح في قيادة «النضـال» من أجل تحـرير الأقـطار العربيـة، وتطلع إلى تحقيق وحـدتهـا والـوقـوف في وجـه «الاستعمار الجديد».

ـ والتيـار الاسلامي أكـد على الانتـماء إلى دائرة العقيـدة وإلى حد ليس بـالقليـل عـلى الانتماء إلى دائرة الحضارة العربية الاسلامية التي ساهم في بنائها العرب، مسلمون ونصارى، وأمم أخرى مسلمة في غالبيتها. وعمل هذا التيار ضمن الواقع القطري، ولكنه غلّب الانتماء

إلى العقيدة على مجرد «الوطنية»، وضمن الدائرة القومية مغلباً الانتماء إلى العقيدة على الانتماء القومي، وسعى إلى التواصل مع التنظيمات المعبرة عنه في العالم الاسلامي.

- أما التيار الماركسي فأكّد على الانتماء إلى حركة أممية تتجاوز الدائرتين القطرية والقومية وتدين بعقيدة جديدة تغاير عقيدة الأمة ظهرت في أوساط حضارة أخرى غير الحضارة العربية الاسلامية هي حضارة الغرب، وتبنت منهجاً خاصاً بها في تفسير التاريخ.

النتيجة التي توصلنا إليها هذه القراءة لتعامل التيارين القومي والديني مع موضوع «الهوية»، هي توافر امكانية تحقيق فهم أفضل لتوجهات كل منهما العامة، والانطلاق من هذا الفهم للعمل على انهاء التناقض المصطنع بين الانتماء القومي والانتماء الديني الحضاري الذي يشيع في أوساط المغالين في كل منهما، وللالتقاء على حقيقة أن هوية العربي تتضمن عنصري اللسان والعقيدة معاً، وأنه لا يمكن لأحدهما أن ينفي الآخر.

واختلف التياران القومي والديني في الموقف المتخذ من الآخر على صعيد التفاعل الحضاري مع الغرب. ومعلوم أن هذا الغرب حاول أن يفرض حضارته بقوة الغزو الاستعماري لأوطان الآخرين. وأن هناك سنناً تحكم التواصل بين الحضارات ومواقف محددة تبرز في مجتمع الحضارة المتأثرة إزاء الحضارة المؤثرة. وإن هذه المواقف هي موقف الرفض المطلق «المنكمش» والحافز إليه عداء الحضارة الغازية والشك في نيات الغزاة، وموقف القبول المطلق «المنغمس» والحافز إليه الاعتقاد بأنه الطريق الوحيد للحفاظ على الكيان وإحراز سر التقدم، وموقف «الاستجابة الفاعل» الذي يتجاوز رد الفعل إلى الفعل ويستجيب لتحدي الحضارة الغازية بالنهوض الحضاري وبناء الحضارة وليس مجرد استعارة منجزات حضارة أخرى.

ويلفت النظر عند تتبع هذه المواقف الثلاثة في حياتنا الفكرية، ان الانتقال فيما بينها تحكمه قاعدة غالبة هي الانتقال من الانكماش إلى الانغماس إلى الاستجابة الفاعلة على صعيد الأفراد وصعيد التيارات. ولقد برز موقف الاستجابة الفاعل في التيار القومي حين خاض معارك الاستقلال. ولكنه حين خاض معارك التنمية وواجه مشكلات العصر وتحدياته غلب فيه موقف الانغماس. ولم يلبث أن قوّى موقف الاستجابة الفاعل فيه مرة أخرى بعد أن ثبت عجز الانغماس عن ايجاد الحلول الملائمة. وحدثت مراجعة وبرز موقف الاستجابة الفاعل في التيار الاسلامي إلى جانب موقف الانكماش، لأن الانكماشيين لجأوا إليه في تعلقهم بالماضي. ولم يخل هذا التيار من وجود انغماسيين فيه وضعوا النموذج الغربي نصب أعينهم وهم يحاولون بلورة نموذج اسلامي. ولنا أن نشير هنا إلى أن جميع هذه المواقف برزت في التيار القطري حين جسد الوحدة الوطنية في مواجهة الاستعمار، ثم غلب موقف الانغماس على من تولوا قيادته بعد الاستقلال مع وجود قوي لموقف الاستجابة الفاعل. أما في التيار الماركسي فقد برز موقف الانغماس إلى جانب موقف انكماش عقيدي، ولم يخلُ من بروز موقف الاستجابة الفاعل الذي حاول أن يصوغ ماركسية عربية تنتمي إلى الحضارة العربية الاسلامية.

النتيجة التي توصلنا إليها هذه القراءة، هي أن هناك حاجة إلى قيام كل من التيارين القومي والديني بمراجعة لموقفه على صعيد التفاعل الحضاري مع الغرب، وأن امكانية تحقيق تقارب بين الموقفين قائمة.

نركز أنظارنا على التفاعل الذي حدث بين التيارين القومي والديني على مدى أكثر من نصف قرن، فنرى بداية أن التيار القومي يشهد خلال هذه الفترة ظهور عدة مدارس كان أقدمها «المدرسة الشامية» التي ظهرت في بلاد الشام وعبّرت عنه في مرحلة نهوضه الأول. وقد اتجهت هذه المدرسة بحكم ظروف نشأتها إلى تجنب الحديث عن «الدين» قدر المستطاع وإلى رفع شعار «فصل الدين عن الدولة» في مسألة نظام الحكم. فكان أن شب خلاف قوي بينها وبين التيار الاسلامي حول موضوع الهوية والموقف من حضارة الغرب ومن العلمانية خصوصاً والتعامل مع دائرة الحضارة العربية الاسلامية.

ثم نرى ازدهار مدرسة ثورة ٢٣ يوليو على مدى عقدي الخمسينات والستينات التي كان مركزها مصر وامتد تأثيرها في مشرق وطننا ومغربه. وقد اتخذت هذه المدرسة موقفاً ايجابياً من «القيم الروحية». ولم تقبل بالتناقض المصطنع بين دائرتي الانتماء القومي والعقيدي، ودعت إلى قومية عربية تؤمن بالدين، وتحدثت عن «دائرة اسلامية» تنتمي إليها مصر العربية والافريقية والوطن العربي عموماً في موقع القلب منها. وكان من الممكن أن تتحقق خطوة واسعة على طريق المصالحة بين التيارين لولا الخلاف «السياسي» الذي نشب بين قيادة الثورة والاخوان المسلمين، وامتد ليأخذ أبعاداً فكرية ولتحدث بسببه ممارسات زادت في تفاقمه. ولكن هذا الخلاف لم يحل دون أن يكون لمدرسة ٢٣ يوليو تأثير ايجابي في توجه التيار القومي نحو القيم الروحية والدين وان قلل الخلاف السياسي من هذا التأثير.

ونرى أيضاً ظهور «مدرسة المغرب العربي» ابان النضال من أجل استقلال المغرب العربي الكبير، وقد أكدت على الترابط بين العروبة والاسلام، وأوضحت أن تجربتها التاريخية تجسد هذا الترابط. كما نبهت إلى أن هذا الترابط هو العامل الأساسي في وحدة الشعب في المغرب، الذي يعتز بالأخوّة القائمة بين عربه وأمازيغه في اطار اللسان العربي الذي أنزل به القرآن والدين الاسلامي والحضارة العربية الاسلامية.

وهناك ظهور «مدرسة الجزيرة العربية»، ثم استكمال الاحاطة بالدائرة التي تحدد الوطن العربي والتي تشمل موريتانيا والصومال فضلاً عن السودان الممتد جنوباً حتى منابع النيل، وبروز قضية الأكراد في شمالي العراق، والحاح موضوع العلاقات بين البلدان العربية وجيرانها التي تمثل عمقها ضمن العالم الاسلامي. وقد أكد ذلك كله على أهمية تحقيق التكامل بين الدائرتين العربية والاسلامية، وطرح على كل من التيارين القومي والديني مستجدات تقتضي منهما تطويراً لأفكارهما وتلفت أنظارهما إلى الحاجة إلى ايجاد قاسم مشترك بينهما.

نرى أيضاً على صعيد التيار الاسلامي بروز مدارس أخرى فيه غير المدرسة الشامية

التي اصطدمت بالتيار القومي العلماني في بلاد الشام. وقد حملت المدرسة المصرية الاسلامية لواء الانتماء العربي في مصر قبل بروز مدرسة ثورة ٢٣ يوليو. وكان لظهور المدارس الاسلامية في المغرب والسودان والجزيرة أثره في تخفيف تحسس بعض الاسلاميين من الحديث عن العروبة والقومية العربية، ما دام هناك ربط بين العروبة والاسلام. ويلفت نظرنا أيضاً أن المدرسة الشامية نفسها شهدت خروج تيار عربي اسلامي منها عبر عنه عدد من المفكرين.

ونرى على صعيد التيار الديني النصراني وفي أوساط النصارى العرب في التيار القومي اسهاماً واضحاً في التفاعل بين التيارين، ووضوحاً في الانتماء إلى الدائرة العربية ودائرة الحضارة العربية الاسلامية. «فحضارة أوروبا هي حضارة الأوروبيين، والنصارى العرب هم في قلب الحضارة العربية الاسلامية التي شاركوا في ازدهارها»، كما عبّر المطران جورج خضر في بحثه «المسيحية العربية والغرب». وهناك آفاق رحبة أمام «مزيد من التلاقي بين المتحررين في الجبهتين الاسلامية والمسيحية في سبيل العمل لتحقيق أهداف الأمة»، كما يرى قسطنطين زريق في دراسته «المسيحيون العرب والمستقبل»[3].

لعل أهم ما حدث في فترة التفاعل بين التيارين القومي والديني هو فشل «التغريب» كطريق لتحديث وطننا العربي. وقد أكد ذلك لهما ضرورة أن يعملا لصنع الاستجابة الفاعلة على التحدي الغربي بتحقيق انبعاث حضاري. ويلفت النظر أن هذا الفشل بدا واضحاً على مختلف الصعد، وفي مواجهة متطلبات الصراع العربي ـ الصهيوني وتحقيق التنمية خصوصاً. كما يلفت النظر أن بداية صحوة عربية في مواجهة الغزوة الصهيونية تفاعل في صنعها عاملا القومية والعقيدة، وقوامها الانتماء إلى الذات ومعرفة الآخر والثقة في القدرة على الاستجابة لمختلف التحديات. وقد أقلقت هذه الظاهرة الأوساط الغربية التي تعمل للهيمنة على وطننا العربي، فتحدثت عنها بطريقة تتصف بالبعد عن الموضوعية.

النتيجة التي نصل إليها من النظر في التفاعل بين التيارين هي أن مساره عبر نصف قرن قد قرّب بينهما فكرياً، وأوصل إلى بروز تيار الحضارة العربية الاسلامية، وأن هذا التيار مؤهل للقيام بدور خاص في الحوار الذي يجب أن يستمر بين التيارين القومي والديني خصوصاً، وجميع التيارات عموماً. فالحوار هو الأسلوب الوحيد المناسب لاستكمال التعارف بينهما وازالة أسباب سوء الفهم وصولاً إلى التعارف، والحديث عن استمراره منطلق من حقيقة أنه بدأ فعلاً في نطاقات محدودة. وقد شهدت حياتنا الفكرية العربية منذ منتصف السبعينات حدوث هذا الحوار في ندوات علمية انعقدت في مشرق وطننا ومغربه، وشارك فيها مفكرون ودارسون وباحثون من مختلف التيارات. ولنا أن نشير هنا إلى ندوات مركز دراسات الوحدة العربية كنموذج لها ومثال عليها.

---

(٣) قسطنطين زريق، «المسيحيون العرب والمستقبل،» **المستقبل العربي**، السنة ٤، العدد ٢٧ (أيار/ مايو ١٩٨١)، ص ٢٤ ـ ٣٣.

إن اقامة جسور فكرية بين التيارين القومي والديني، ووضع حد لخلافات فكرية قائمة بينهما، وايجاد صيغة تعاون على برنامج محدد يعالج قضايا المستقبل، مطلب ملحّ. وإذا كان استمرار الحوار بينهما ضرورياً لتلبية هذا المطلب الملح، فإن هناك أموراً يجب القيام بها في اطار هذا الحوار كي يبلغ غايته ويحقق هدفه.

لا بد **أولاً** من العمل لإزالة عائق رئيسي يعرقله، هو جنوح السلطة في وطننا إلى تقييد حرية التعبير، الأمر الذي يولد مناخاً يترعرع فيه «التطرف» وتشتد فيه «المغالاة»، فيبرز التوجه إلى تضخيم نقاط الخلاف بين التيارين بدلاً من البحث عن نقاط اللقاء. ويتفاقم الأمر حين تعمد السلطة في تقييد حرية التعبير إلى القمع، فتمتلىء السجون بعناصر من هذا التيار أو ذاك أو من التيارات جميعها. وما أفظع ما يخلفه هذا القمع من جروح غائرة في الجسم والنفس حين تقوم السلطة به باسم أحد هذه التيارات ضد البقية، فتجعل هذه الجروح الغائرة مجرد التفكير في الحوار كوسيلة لإنهاء الخلافات أمراً صعباً للغاية. وقد حفلت العقود الأربعة الماضية بأمثلة على ذلك.

يجب إذاً أن يتوافق التياران على العمل لحماية «حرية التعبير» من أي اعتداء عليها أو مصادرة لها. وأن يلتزما بعدم السكوت بله المشاركة ازاء تقييد هذه الحرية أو كبتها، وباعتماد أسلوب الحوار لإنهاء الخلافات والصبر على المعالجة الحكيمة لأي إساءة تحدث لاستخدام حرية التعبير.

لا بد **ثانياً** من الانطلاق في الحوار من الاستعداد لفهم الآخر، وتجنب إصدار أحكام مسبقة على مواقفه، وعدم الصاق تهم أو صفات به. وهذا يقتضي أن يبلور التياران، من خلال الحوار، فهماً صحيحاً لظاهرة التطرف الموجودة في كل منهما، يحيط بأسبابها ويحدد حجمها ويصل إلى معالجتها. ولا بد لهما من أن يحذرا بداية من الانسياق وراء حديث الغرب عن «التطرف» في وطننا. ومعلوم أن هذا الغرب الذي يتحدث في الثمانينات عن «تطرف اسلامي» هو نفسه الذي تحدث في الخمسينات والستينات عن تطرف قومي معتبراً القومية العربية عدوه الأكبر. والحق أننا إذا تأملنا في هذا «التطرف» الذي يجري الحديث عنه، نجد أن ظاهرته لا تشمل إلا نسبة محدودة من تيار الصحوة، وأن له أسبابه التي تتفاعل بخاصة في أوساط جيل الحداثة والشباب، وهي مرتبطة بحقوق نزوع هذا الجيل إلى الحد منه. فنحن مدعوون، إذاً، إلى وضع الظاهرة في حجمها الصحيح وفهم أسبابها التي من أهمها سبب تقييد حرية التعبير، والتنبه إلى أن تضخيم الحديث عنها يعطي المبرر للسلطة التي تضيق بالحوار لتقييد حرية التعبير وقمع الحريات عموماً.

ومطلوب **ثالثاً** من هذا الحوار أن يبدأ بالنظر في قضايا المستقبل، تعبيراً عن ارادة التيارين في معالجتها، وعن قناعتهما بضرورة التعاون للنجاح في ذلك. ثم لا بد لهذا الحوار من أن يقف أمام الشبهات التي تباعد بين التيارين والمحاذير المتصلة بها، ليتم الوصول بشأنها

إلى فهم واضح يمكن من إزالتها. وواضح أن جماع شبهات التيار القومي على التيار الديني هو «صورة الحكم والمجتمع»، إذا حكم هذا التيار وفق مفهومه للدين. وواضح أيضاً أن جماع شبهات التيار الديني على التيار القومي هو «صورة الحكم والمجتمع» إذا حكم وفق مفهوم «علماني» غربي. ويجب أن نتناول هذه الشبهات والمحاذير بصراحة.

لا بأس، إذاً، من مصارحة التيار الديني الاسلامي بأن الحديث عن الحكم بالاسلام يقترن بوجود شبهات حول التطبيق موجودة في أذهان قطاع من أبناء الأمة مسلمين وغير مسلمين، ومن بينهم القوميون. وتلقي هذه الشبهات ظلالاً سواء على صورة الحكم بالإسلام أو صورة المجتمع الاسلامي. وقد ظهرت بفعل عوامل داخلية وخارجية، وهي تتسلسل من شبهة الاسلام والرق إلى شبهة الاسلام والمرأة مروراً بشبهات أخرى مثل الطائفية. ولا بأس من المصارحة بما خلّفه تستر عدد من الحكام بشعار «الحكم بالاسلام وتطبيق الشريعة» ليمارسوا حكماً فردياً يقفزون به فوق سيادة القانون، من ظلال سوداء أحاطت بالشعار، وما سببه ذلك من بروز محذور واقعي يجب أخذه في الاعتبار. ولا بأس من المصارحة بما يسببه الفهم الذي يقدمه الانكماشيون لهذا الشعار من قلق عند الكثيرين، وهو فهم يقوم على التقليد وعبادة الحرف، وينزع إلى المغالاة والتشدد، ويحاصر الفكر والاجتهاد. والأسئلة التي تطرحها هذه الشبهات والمحاذير كثيرة، وقد أورد بعضها جوزف مغيزل في بحثه «الاسلام والمسيحية العربية والقومية العربية والعلمانية»[٤] لندوة «القومية العربية والاسلام» فقال: «هل سيكون الاسلام عامل اصالة حقيقية وتقدم، كما يريده أهله، أم سيكون عامل اغتراب وجمود؟ هل سيكون عامل توحيد أم عامل تجزئة؟ هل سيكون عامل انفتاح على متغيرات الدنيا أم عامل انغلاق على الذات الماضوية؟ هل سيكون عامل حرية وتحرر أم عامل تقييد وعبودية؟ هل سيكون عامل مساهمة في الحضارة الانسانية أم عامل تقييد وعبودية؟ هل سيكون مساهمة محصورة ببعض الناس دون سواهم؟ هل سيكون عامل سعادة للإنسان وكل الإنسان، أم عامل كآبة وحرمان؟ هل ما يريده الإسلام، وما يستطيعه، هو السعي إلى خلاص قسم من البشر هم أتباعه، أم هو السعي إلى خلاص البشرية جمعاء، إلى جانب قوى الخلاص والتقدم الأخرى؟» ومن حق طارحي هذه الأسئلة مسلمين وغير مسلمين في أمتنا أن يوجهوها ويتلقوا أجوبة عنها.

لا بأس، أيضاً، من مصارحة التيار القومي العروبي بأن الموقف من عقيدة الأمة وحضارتها العربية الاسلامية، الذي يتبنى «العلمانية» الغربية الشائع في أوساطه يقلق كثيرين ممن يخشون أن ينتهي بمواقفه إلى الانفصال عن جماهير أمتهم وإلى التبعية الفكرية والحضارية للغرب. ولا بأس من المصارحة بأن مفهوم القومية العلمانية هذا لا يفسح مجالاً أمام ايجاد أرضية مشتركة مع غير العرب من أبناء وطننا العربي، ويقطع الطريق أمام التواصل بين العرب والقوميات الأخرى في دائرة الحضارة العربية الاسلامية. وقد أصبح واضحاً اليوم قلق الأخوة الأمازيغ في المغرب من هذا المفهوم، شأنهم شأن الاخوة الأكراد. ولا يخفي الاخوة في

---

(٤) جوزف مغيزل، «الاسلام والمسيحية العربية والقومية العربية والعلمانية،» المستقبل العربي، السنة ٣، العدد ٢٦ (نيسان/ ابريل ١٩٨١)، ص ٨٣ - ١٠١.

السودان قلقهم من وجود فهم خاطىء للاعتزاز بالانتساب إلى العروبة في أوساط سودانية. كما أصبح واضحاً اليوم مدى الخطر الذي يحمله في طياته الصراع القومي في الدائرة الحضارية العربية الاسلامية بين قوميات لا تنتمي إليها. ولا بأس من المصارحة بأن الممارسات التي تمت على أيدي تنظيمات قومية، وصلت إلى الحكم أو شاركت فيه، حملت في طياتها ما يبعث على القلق بشأن طريقة التعامل مع الآخرين والعمل لتحقيق أهداف الأمة عموماً. إن هذه المصارحة بالشبهات والمحاذير تفسح المجال للوصول إلى فهم مشترك صحيح معاصر للعروبة والاسلام والعلاقة بينهما. ويمكن أن نشير إلى أبحاث ندوة «القومية العربية والاسلام»، التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، كنموذج يتضمن بحوثاً حاولت الوصول إلى هذا الفهم.

مطلوب رابعاً أن يركز هذا الحوار على الوصول إلى برنامج عمل محدد من خلال البحث في قضايا المستقبل وكيفية معالجتها، وإيجاد صيغة تعاون بين التيارين لتنفيذ هذا البرنامج، وتحديد الأولويات فيه.

أخيراً يجب أن تتم المباشرة في هذا التعاون بالعمل لقضايا لا اختلاف فيها. وأول هذه القضايا وأكثرها إلحاحاً العمل لتحرير فلسطين الذي يمكن أن يجسد العلاقة الوثيقة بين الدائرتين العربية والاسلامية وبين الوحدة العربية والتضامن الاسلامي، لأن فلسطين هي حجر الزاوية من العالم الاسلامي وسرّته التي يتجسد فيها الخطر الذي يتهدد الوطن العربي والعالم الاسلامي، وهو خطر الاحتلال الصهيوني الاستعماري.

وبعد... فإذا كانت العلاقة بين التيارين قد شهدت في ماضيها توتراً، فإن صنع المستقبل ومعالجة قضاياه يتطلبان تعاونهما وصولاً إلى اتساع تيار الحضارة العربية الاسلامية الذي يجسد الهوية بدوائر انتمائها كلها ويعبر عن الاستجابة الفاعلة ويتفاعل مع الحضارات الأخرى في عالمنا.

خامساً: حول الحوار القومي ـ الديني

محمد عابد الجابري (*)

تحاول هذه الورقة أن تطرح مسائل «الحوار القومي ـ الديني»، وفي مقدمتها قضية «العروبة والاسلام» طرحاً مشخصاً يستهدف اثارة نقاش مركز حول أمور محددة.

وأول مسألة يجب الفصل فيها هي نوع العلاقة القائمة بين طرفي هذا الزوج: عروبة/ اسلام. والخطوات التالية تقترح تفكيك هذه العلاقة إلى قضايا محددة.

- ١ -

أ ـ تاريخياً كانت العلاقة بينهما علاقة تكامل: فنبي الاسلام عربي والقرآن بلغة عربية والذين فتحوا البلدان ونشروا الإسلام عرب. أما الثنائية التي ظهرت في العصر الأموي بلفظ عرب/ موالي، وفي العصر العباسي بلفظ عرب/ عجم فكانت تشير في الأصل إلى نوع من العلاقة تقع على مستوى ممارسة السلطة: كان العرب هم الفاتحون وكانوا هم الذين أسسوا الدولة فكان الحكم والسلطة السياسية في أيديهم بصفة عامة. وعندما حصل الاختلاط والاندماج وتغلغل الاسلام كعقيدة وكثقافة (باللغة العربية) بين أبناء الشعوب المفتوحة وتعربوا لساناً وثقافة، وبواسطة المصاهرة والمساكنة وأنواع أخرى من المشاركة والتمازج، وأصبحت السلطة السياسية في الدولة، سواء في المركز أو في الأطراف، لمن يستطيع انتزاعها والحفاظ عليها من العناصر السكانية المكونة للمجتمع، عندما حدث هذا وذاك اختفت ثنائية عرب/ عجم وحل محلها لفظ «المسلمون». وبما أن دين الاسلام دين عربي لغة وتاريخاً وبيئة وشريعة (= أسباب النزول، بقايا دين ابراهيم جد العرب. . .) فإن لفظ «المسلمون» كان يعني «العرب» أيضاً. وأصبح كل مسلم عربياً وكل عربي مسلماً، ولم تكن هناك حاجة إلى التمييز إلاّ عندما يتعلق الأمر باتباع دين آخر: نصارى، يهود، صابئة. . .

(*) أستاذ الفلسفة في كلية الآداب في جامعة محمد الخامس ـ الرباط.

ب ـ أما أهل الكتاب الذين احتفظ لهم الاسلام بحقهم في البقاء على دينهم، عرباً كانوا أو غير عرب، فلقد اعتبروا، بموجب معاهدات صلح، أهل «ذمة» أي تحت سلطة الدولة. وبما أنه لم يكن يطلب منهم أن يساهموا لا بالمال ولا بالرجال في الحروب التي كانت تخوضها دولة الاسلام، إما من أجل الفتح وإما من أجل الدفاع، وبما أن المسلمين كانوا يساهمون بأموالهم وأنفسهم، فلقد وضعت «الجزية» على أهل الكتاب في مقابل اعفائهم من ذلك وقيام الدولة بتوفير الأمن لهم. . . لأنهم في ذمتها وعهدها.

هذا هو الإطار التاريخي والشرعي لـ «الجزية» في الاسلام. والسؤال الآن: هل نجعل اليوم مسألة «الجزية» من قضايا العلاقة بين العروبة والاسلام؟ أعتقد شخصياً أن الرجوع إلى «أسباب النزول»، أي إلى الظروف التي اقتضت وضع الجزية على أهل الكتاب، مع اعتماد المصلحة العامة كما تتحدد في عصرنا، وفي مقدمتها: الوحدة الوطنية والقومية، أعتقد أن مراعاة هذين الجانبين معاً تفرض جعل مسألة تطبيق الشريعة في هذا الميدان مسألة اجتهادية: فغير المسلمين في دولة الأغلبية المسلمة يخضعون لسلطة هذه الدولة، يجري عليهم ما يجري على بقية المواطنين. وبما أن الفتح قد توقف، وبما أن الانخراط في الجندية أصبح يشمل جميع المواطنين، وبما أن المواطنين جميعاً يؤدون للدولة ضريبة واحدة ـ وهي بمثابة «خراج» أو «جزية» على الجميع ـ تختلف باختلاف الوضعية المالية وليس باختلاف الدين ولا العرق ولا . . . ، ضريبة لا تقوم مقام الزكاة ولا علاقة لها بها، فإنه لا معنى لطرح قضية «الجزية» اليوم، ولا معنى بالأحرى من جعلها عنصراً في العلاقة بين العروبة والاسلام. هناك بعض السوابق يمكن الاستئناس بها: فقد قاتل فريق من نصارى تغلب مع المثنى بن حارثة، في حروب فتح العراق، أيام عمر بن الخطاب، وقتل أحد الشبان النصارى قائد الفرس فجعل المثنى سلب هذا الأخير من حق الشاب النصراني العربي. فهذا اشراك في الغنيمة، وهو تدبير له اعتباره في هذا المجال. وهناك أمثلة أخرى منها العمال «الفنيون» الذين كانوا من غير المسلمين ويشتغلون حدادين ونجارين. . . الخ في المدن الاسلامية. وإن قصة أبي لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة مع عمر بن الخطاب تبعث على التفكير: لقد اشتكى هذا الغلام من كون صاحبه المغيرة يأخذ منه «خراجاً» يفوق دخله، فسأله عمر عن مهنته فأجاب: حداد، نجار. . . الخ، فلم ير عمر فيما كان يأخذه منه المغيرة اجحافاً. فهل كان هذا الغلام غير المسلم، نصرانياً أو مجوسياً، يؤدي «جزية»؟ لا أعتقد. ان الغلام كان يعيش في المدينة وقد نقل إليها. والجزية في الأصل مقدار يصالح عليها أهل الكتاب في بلدهم يؤدونها «صاغرين» أو وهم يعترفون بسيادة المسلمين وبدخولهم تحت سلطة دولة الاسلام. انها «ضريبة» المواطنة لا أقل ولا أكثر.

ج ـ من المعروف تاريخياً أن الدولة في الاسلام استعانت في أعمالها الادارية وفي الخدمات الاجتماعية وغيرها بغير المسلمين، فكان منهم كتّاب في الدواوين وأطباء وخبراء في كافة المجالات، فكانوا يشاركون، بصورة ما، في ممارسة السلطة في الدولة والمجتمع: السلطة الادارية، السلطة الاقتصادية، السلطة العلمية. . . الخ. وقد حدث هذا منذ دولة الخلفاء

الراشدين. وازدادت هذه الظاهرة انتشاراً بازدياد مصالح الدولة ومتطلبات سيرها. وإذن فاسناد الوظائف - غير الشرعية - إلى غير المسلمين في الدولة الاسلامية أمر حصل ولا نقاش فيه. تبقى مسألة أهمية الوظيفة ونسبة الموظفين غير المسلمين... الخ، وهذه أمور يجب أن يرجع فيها إلى اعتبار الحاجة من جهة وإلى المساواة المبدئية التي يجب أن تكون دعامة من دعائم الدولة من جهة أخرى. والصراع في هذه المسألة، صراع الأقلية ضد الأغلبية أو الأغلبية ضد الأقلية المستأثرة، يجب أن يطرح بمضامينه الحقيقية: صراع المصالح، وليس صراع العروبة والاسلام.

- ٢ -

أ - هذا يؤدي بنا إلى مشكلة «الأقليات في الوطن العربي». وهنا يجب أن نتجنب التعميم وأن نحرص على طرح كل حالة على حدة.

ب - لا معنى مثلاً لجعل الأكراد والبربر وجنوب السودان في كفة واحدة وتحت بند واحد. البربر في المغرب العربي لا تنطبق عليهم مقولة «الأقلية». فهم ليسوا أقلية، لا عددياً ولا اجتماعياً ولا اثنياً، ولا هم يعتبرون أنفسهم أقلية ولا أكثرية، فلماذا يصر بعض الكتاب في المشرق العربي على نقل هذه المشكلة إلى المغرب العربي. في المغرب العربي لا يوجد أقلية دينية، فجميع السكان مسلمون وليس هناك تمييز لا في كلام الناس ولا في وجدانهم وتصوراتهم بين «العربي» و«المسلم». وهذه مسألة أصبحت اليوم معروفة.

ج - «الصراع» الموجود في الجزائر بين «القبايل» وغيرهم لا يدخل بتاتاً ضمن علاقة عروبة/ اسلام. «القبايل» هم سكان المنطقة الشرقية (في الجبال خاصة) الذين بقوا بسبب ظروف تاريخية معينة (الاحتلال التركي والاستعمار الفرنسي) يعيشون في شبه انعزال وانغلاق لا يتكلمون في الغالب إلاّ لهجتهم البربرية. ولكنهم جميعاً مسلمون ولا يميزون بين مسلم وعربي (تجد الواحد منهم يقول في فرنسا حيث يعمل: أنا عربي، مخاطباً الادارة الفرنسية) ولم يكن هناك خلال العهد الاستعماري طرف ثان يدخل في علاقة ثنائية مع «القبايل» غير «النصارى» أي المستعمرين. وعندما قام جيش التحرير الجزائري، قام في الجبال أساساً أي في منطقة «القبايل». وكان من الطبيعي أن يكون العنصر الغالب في جيش التحرير من «القبايل» وبصفة عامة من المنطقة الشرقية، لأن المنطقة الغربية هي عبارة عن سهول عارية لم تكن صالحة كمجال حيوي لجيش التحرير. وسيادة عنصر «القبايل» ورجال المنطقة الشرقية عموماً في جبهة التحرير جعلت السلطة السياسية عموماً تتركز في أيديهم عند الاستقلال، فصار التمييز بين «القبايل» أو أهل الشرق وبين أهل الغرب يعكس علاقة معينة تقع على مستوى السلطة وليس على مستوى الدين ولا العرق، وبالتالي فلا علاقة لمسألة «القبايل» في الجزائر بالعلاقة بين عروبة/ اسلام. نعم ان بعض المثقفين بالثقافة الفرنسية وحدها يطالبون بفسح المجال لـ «الثقافة البربرية»، وهذا مطلب مشروع في حدود ظاهرة التنوع في الوطن العربي. ولكن نقطة الضعف في هذا المطلب هي أن البربرية لا تتوافر على حروف للكتابة خاصة بها.

والذين يتبنون هـذا المطلب يجـدون أنفسهم متناقضـين مع قضيتهم عنـدما يكتبـون البربـرية بالحروف اللاتينية وحسب قواعد وضعها الفرنسيـون. وهذا ينـزلق بهم إلى نوع من التغـريب ويحرمهم من التعامل مع أوسع الجماهير التي تقرأ وتكتب بالعربيـة وحدهـا. وعلى كـل حال، فالمسألة حالة خاصة بالجزائر وهي ظرفية لأن تعريب التعليم سيغير الوضعية تماماً.

د ـ أمـا في المغـرب الأقصى فليس هناك مثـل هـذه «الحـالـة». إن الصراع بـين «أهـل فاس» و «أهل سوس» يقع على الصعيد الاقتصادي لا غير. وكـان يقع قبـل هذا القـرن على الصعيد الثقافي العـربي: من هو أعلم بـالعربيـة وعلومها، هـل علماء سوس أم علماء فـاس؟ وأكثر الناس تعصباً للعروبة والاسلام معاً في المغرب الأقصى هم البربر، فـالصراع بينهم وبين سكان السهول يقع هو الآخـر على مستـوى الاقتصاد لا غـير. والأحزاب السيـاسية تتقـاسم السكان حسب الميولات الايديولوجية وليس حسب العرق أو الدين.

هـ ـ أما في تونس، فنسبة الذين ما زالوا يعرفون لهجة بربـرية هي أقـل من ٤ بالمـائة، وهم في الجنوب خاصـة. والصراع هناك، كما في المغرب والجـزائر، صراع بـين من يمسكون السلطة السياسية والاقتصادية والعلمية، وهم في الغالب من الشمال، تونس العاصمة وسوسة والمنستير... وبين من هم موضـوع السلطة وهم بقية الشعب، ويـأتي أهل الجنـوب في أدنى مرتبة من حيث المشاركة في السلطة.

إذن لا يجوز اطلاقاً وضع «البربر» في المغرب العربي ضمن علاقة عروبة/ اسـلام، ولا في بند واحد مع الأكراد وغير المسلمين في جنوب السودان.

و ـ الأقليات في مصر والسودان ولبنان وسوريا والعراق والأردن هي فعلاً أقليات دينيـة أو اثنية. ويجب أن ينظر إليها على ضوء معطيات كل بلد. فالأقباط في مصر غـير الشركس في الأردن، غير الموارنة في لبنان... الخ. إنها أقليات قـطرية تخضـع لمعطيـات القطر المعني، السياسية منها والاقتصادية والاجتماعية... وفي رأيي، فإن عبارة «الأقليات في الوطن العربي» عبـارة غير ذات معنى أو عـلى الأقل سـابقة لأوانها. الأكـراد أقليـة في العـراق لا في «الـوطن العـربي» ككل وهم يعتـبرون أنفسهم كذلـك. والموارنـة هم أقلية في لبنـان وليس في «الوطن العربي» وهكذا. فلماذا نضم هذه الأقليات بعضها إلى بعض لنجعل منهـا «أقليات في الـوطن العربي». إن هذه العبارة لن يكون لهـا معنى إلاّ عندمـا تقوم دولـة عربيـة واحدة عـلى مجموع «الـوطن العربي». أمـا قبل ذلـك، فالعبـارة لا تعبر عن مضمـون حقيقي وهي مضرة. وقبل قيام الدولة العربية الواحدة، فالأقليات ستبقى أقليات داخل الدول القطرية العربية لكل منها وضع خاص. هـل نسمع مثـلاً بشيء اسمه «الأقليـات في الوطن الأوروبي»، مـع أن أوروبا الآن أكثر قرباً من الوحدة؟

هنـاك في الوطن العـربي تعدديـة، اثنية، دينيـة، لغويـة. والتعدديـة تنتمي إلى قضيـة الديمقراطية ولا تنتمي إلى قضية عـروبة/ اسـلام. نعم قد يكـون هناك من الأقليـات في هذا القـطر العربي أو ذاك من يقـول: أنا لست عـربيـاً. وهـذا واقـع، فـالأكـراد ليسـوا عـربـاً، والسودانيون في الجنوب ليسوا عرباً... ولكن هذا لا يلزم عنه ضرورة أنهم يـرفضون العيش

في ظل دولة الوحدة العربية. تماماً مثلما ان بعض العرب كالموارنة في لبنان مثلاً يرفضون الانضمام الى دولة الوحدة. المسألة إذن ليست مسألة عروبة/اسلام، بل هي قضية سياسية ايديولوجية مصلحية.

قد يعترض معترض ويقول: نحن نتحدث عن «الأقليات في الوطن العربي» من موقع التفكير في دولة الوحدة العربية. ليكن ذلك، ولكن ألا يكون الطرح الايجابي والسليم للمسألة هو: «**الديمقراطية في الوطن العربي**».. في «دولة الوحدة العربية». إن التفكير في «الوحدة»، من منطلق مشكل «الأقليات» افساد لهذا التفكير وتخريب له.

- ٣ -

أ ـ على أن التعارض بين طرفي ثنائية عروبة/ اسلام لا يقع في الحقيقة على مستوى تعدد الديانات، بل يقع على صعيد «الاسلام» نفسه. إن جل الذين يطرحون مسألة العروبة والاسلام هم مسلمون: منهم من يدعو الى تصور معين للدولة يتخذ مرجعيته فيه دولة الإسلام كما كانت في حقبة من التاريخ أو كما كان ينبغي أن تكون طوال عصور التاريخ، وهؤلاء هم «الاسلاميون». ومنهم من يدعو إلى «دولة حديثة» نجد مثالها ونموذجها في الدول الأوروبية المعاصرة، ليبرالية أو اشتراكية، وهؤلاء يطلق عليهم أو يطلقون على أنفسهم اسم: «العلمانيون».

والاختلاف في هذا المجال لا ينتمي إلى العلاقة التي تقوم بين طرفي الزوج عروبة/ اسلام. ففي القطر الواحد حيث جميع السكان عرب ومسلمون، كالجزيرة العربية مثلاً، يمكن أن يكون فيه علمانيون واسلاميون، وكذلك بالنسبة للمغرب العربي حيث لا يوجد تمييز ولا فصل بين عربي ومسلم. هناك في المغرب العربي لا تستعمل كلمة «علمانيون» ولا «علمانية». إن كلمة «تحديث» هي الرائجة. وإذن فالثنائية علمانيون/ اسلاميون لا تتطابق مع ثنائية عروبة/ اسلام. هذه مسألة وتلك مسألة أخرى.

ب ـ شعار «العلمانية» طرح في المشرق، وفي الشام أساساً، في ظروف خاصة، وكان مضمونه السياسي ليس فصل الدين عن الدولة، هكذا باطلاق، بل بناء الحكم على أساس ديمقراطي يحتفظ للأقليات، غير المسلمة، بحقوقها السياسية والاجتماعية. وحدث ويحدث في بعض الحالات أن أقلية من السكان تطرح شعار «العلمانية» لتغطي به على الهيمنة التي تمارسها اقتصادياً وسياسياً (الموارنة في لبنان مثلاً).

بعد تفكيك العلاقة بين طرفي الزوج عروبة/ اسلام بهذا الشكل، تبقى المسألة الأساسية في حوارنا، وهي في نظري تتلخص في السؤال التالي: كيف يمكن بناء العلاقة بين الفكر الديني والفكر القومي في الوطن العربي من أجل الوحدة والتقدم؟

إن المعطيات التالية تساهم في بناء هذه العلاقة:

(١) الفكر الديني الاسلامي سيكون مناقضاً لنفسه إذا هو قام ضد قضية الوحدة والتوحيد.

(٢) الوحدة الاسلامية هدف لا يمكن أن يتحقق بدون وحدة عربية. الوحـدة العربيـة هي المنطلق وهي الخطوة الأولى.

(٣) الـوحدة الاسـلامية لن تتحقق كـاملة، من المنظور الاسـلامي نفسه، إلا عنـدمـا يتعرب غير العرب من المسلمين، لساناً وثقافة (مع الحفاظ على اللغات واللهجات والثقافـات المحلية). إن الاسلام بدون لغة القرآن وعلوم القرآن، اسلام ناقص المـاهية. فكـما أن اللغة العربية جزء من ماهية القرآن، كما يقول الأصوليون، فـإن عروبـة اللسان والثقـافة جـزء من ماهية الاسـلام. إن الاسلام ليس مجـرد عبارات شكليـة ولا تأمـلات صوفيـة، بل هـو نظرة واقعية إلى الحياة تؤطرها اللغة العربية والثقافة الاسلاميـة، وهي عربيـة ضرورة، لأن القرآن عربي أبداً.

وإذن فأول نقطة في جدول عمل الوحدة الاسلامية هـو نشر لغة القـرآن وعلوم القرآن بين الشعوب المسلمة من غير العرب.

(٤) إن الرابطة القومية شيء والرابطة الدينية شيء آخر. ولا تتماهى الرابطتـان إلا عند بني اسرائيـل الذين يعتـبرون دينهم خاصـاً بهم كقوم، كعـرق. أما الإسـلام فهو دين عـالمي مفتوح على جميـع القوميـات، كما كـان مفتوحـاً عند ظهـوره على جميـع «القبائـل». ومن غير المعقول بتاتاً أن نطالب العرب أن لا يكونوا عرباً قوميين بدعوى الخوف على اسلامهم مثلما لا يعقل بتاتاً أن نطلب من الايرانيين أو الباكستانيين أن لا يكونوا قوميين فارسيين أو باكستـانيين خوفاً على اسلامهم.

(٥) هذا التغاير بين الرابطة القومية والـرابطة الـدينية لا يعني أن الـواحدة منهـما تنفي الأخرى، ولا أنها تقوم بديلاً عنها. ومهمة الفكر القومي العربي والفكر الديني الاسلامي معاً هي العمل على تمتين العلاقة بين الرابطتين وتوجيههما نحو المصلحة العامـة المشتركـة. ولا بد من التصريح هنا بأنه إذا كان الفكر القومي العربي يعترف بالإسلام كمقوم من مقومات الأمة العربية فهو لم يوظف هذا المقوم في العمـل القومي. ولا بـد من القول إنـه ما لم يصـل الفكر القومي العربي إلى تحقيق امكانية خـروج جمهور المصلين من المسـاجد وهم يهتفـون بشعارات القومية العـربية، فـإن العيب والنقص يجب أن يسجلا عـلى الفكر القـومي وحامليـه ودعاتـه وليس على الجماهير العربية المسلمة.

كيف يمكن الوصول إلى ذلك؟

الخطوة الأولى فيما أعتقد هي قيام أرضيـة مشتركـة بين الفكـر القومي والفكـر الديني. وهذا يتطلب أن يكون داعية القومية العربية على معرفـة جيدة بـالإسلام دينـاً وحضارة، وأن يكـون داعية الإسـلام على معـرفة كـافية بـالفكر العـالمي المعاصر. إنـه بدون هـذه الأرضيـة المشتركة لا يمكن قيام حوار بنـاء. وبدون انتسـاب الفكر القـومي إلى مرجعيـة الفكر الـديني وانتساب هذا الأخير إلى مرجعية الأول لا يمكن أن يقوم حوار بينهما ولا يمكن تحقيق التكـامل بين الرابطتين القومية والدينية.

سادساً: القوميّون والإسلاميّون في الوطن العربي وضرورات الحوار والتلاقي

رضوان السيّد (*)

١ ـ مسألة التصنيف وإشكالياتها

تزداد في السنوات الأخيرة الأصوات الداعية إلى التلاقي والحوار بين مختلف التيارات الفكرية الموجودة في الوطن العربي مشرقه ومغربه، بعد قطيعة سادت طوال العقود الثلاثة الماضية. وكان مركز دراسات الوحدة العربية سبّاقاً في الدعوة إلى التحاور والتشارك بين تيارات ثلاثة هي: التيار القومي العربي، والتيار الماركسي، والتيار الديني المستنير. والواقع أن الاعتراف متبادل بين التيارين الأولين منذ الستينات بعد صراع عنيف نعرفه جميعاً، ولا حاجة إلى استعادة تفاصيله. فالجديد في الدعوة إذاً هو ادخال قضية الحوار مع ما يسمى من جانب بعض أدبيات المركز، والكتّاب الآخرين، بالتيار الديني الذي يوصف بأنه مستنير؛ ومع ذلك، يشترطون إلى جانب «استنارة» هذا التيار ضرورة ايمانه بالديمقراطية والتعددية. ووقائع الصراع الفكري في الستينات تشير إلى أن التيار القومي جرى الاعتراف به من جانب الماركسيين وليس العكس بعد أن استوعب أكثر الأطروحات التي كان يدعو إليها الشيوعيون العرب التقليديون واليساريون الجدد خارج الأحزاب المعروفة.

والمشكلة بالذات كانت ولا تزال في هذا الاستسلام: إذ إن اشكالية «العروبة والاسلام» لم تظهر إلاّ من ضمن الاستسلام سالف الذكر. فقد كانت النتيجة الأولى لتبني تلك الأطروحات، طرح مسألة العلمانية باعتبارها الأساس في نشوء الدولة القومية، كما عرفتها التجربة الأوروبية. وفي حد علمي، فإن الأحزاب العربية الوحدوية والحركات العربية الوحدوية لم تضع هذه المسألة ضمن أولوياتها إبان حقبة التحرر والاستقلال. وأحسب أن الأمر لا يزال على هذا النحو عند بعض القوميين حتى اليوم. فليس هناك اجماع على هذه المسألة رغم مضي ستة عقود على طرح الفكرة القومية في المجال السياسي، بمعنى ان

(*) أستاذ الدراسات الاسلامية في الجامعة اللبنانية.

يتوحد العرب في دولة. لذا أرى اسقاط هذه الفكرة أو الفلسفة المحددة لشكل الدولة العربية الواحدة لينتفي الكثير من سوء الفهم والتفاهم، بخاصة أن الماركسيين أنفسهم، ممن أقبلوا على الفكرة العربية لا يضعون هذه المسألة بالذات بين الأولويات فيما عدا قلة قليلة منهم.

وإذا كان على الاسلاميين أن يتقبلوا فكرة الحوار والتلاقي مع فصائل الحركة العربية، ومن ضمنها الشيوعيون العروبيون، فإن تصنيفاً آخر ينبغي أن يسقط من قائمة شروط مركز دراسات الوحدة العربية للحوار. وهو شرط تكرر في الأعوام الأخيرة، وما زال حاضراً في ورقة دعوة المركز للحوار، وأعني به تسمية التيار الاسلامي بالتيار الديني، والاشتراط عليه أن يكون مستنيراً. فالإسلام بالنسبة إلى الأمة العربية ليس أي دين، إنه المكون الثقافي الأساسي لهذه الأمة حتى الآن. وما دامت أمتنا حتى اليوم مشروعاً ثقافياً تاريخياً يطمح إلى التبلور في كيان سياسي واحد، فإن تجهيل دين الغالبية الساحقة لهذه الأمة في التاريخ والثقافة يصبح أمراً غير مقبول، إذ يعني من ضمن ما يعنيه وضعه في مصاف الايديولوجيات النخبوية الموجودة في الساحة العربية، في حين أنه فلسفة وجود الأمة ومكونها.

وأرى أخيراً وضع قضية «الاستنارة» جانباً أيضاً. فهي قضية نسبية من جهة، ومن جهة ثانية إذا كان المقصود بها لجوء بعض الحركات الاسلامية العاملة في المجال السياسي إلى العنف، فإن الماركسيين الجدد هم أول من دعا، أواخر الستينات، إلى الحرب الشعبية الداخلية، ومع ذلك لم يتهمهم أحد بالظلامية وانعدام الاستنارة. فلماذا يشتركان باعتبار العنف تجاه الآخرين في المجتمع والسلطة سبيلاً للتغيير، وينفرد الاسلاميون بالاتصاف بالظلامية والافتقار إلى الاستنارة؟!

٢ ـ قضايا القطيعة والصراع

رغم القطيعة السائدة بين التيارات الفكرية الثلاثة في الوطن العربي اليوم، فإن العقود الثلاثة الأخيرة لم تشهد صراعاً فكرياً أو سياسياً علنياً أو مستتراً يسوّغ هذه القطيعة. فرجال الثقافة والسياسة في هذه التيارات يقعون في موقع المعارضة من الأنظمة السائدة في الوطن العربي، وإن اختلفت الأسباب، واختلفت بالتالي أساليب المعارضة. فالجميع خارج السلطة منذ عقدين من الزمن، وعندما كان بعض القوميين والماركسيين في الستينات يتعاونون مع رجالات السلطة في المشروع القومي في مصر وسوريا والعراق، كانت مواقعهم هامشية. بيد أن تطورات الصراع في المنطقة العربية وعليها في السبعينات والثمانينات جمّدت هذه التيارات جميعاً في ايديولوجيات من جانب واحد تقوقعت فيها. فانصرف رجال فكر كل تيار منها لادانة التيار الآخر من واقع صراعات الخمسينات والستينات دون أن ينال السلطات العربية السائدة أي نقد في الأعم والأغلب. وانتهى الأمر بالتيار القومي التقدمي إلى تناسي موضوع الأمة والوحدة لمصلحة قضايا العلمنة والديمقراطية، أي شكل الدولة أو طابعها أو نظامها الداخلي. بينما انتهى الأمر بالاسلاميين الذين كانوا يريدون توحيد العالم الاسلامي من قبل للدعوة إلى تطبيق الشريعة في الدول الراهنة.

ومع أن قضايا التغيير الداخلي مهمة، فإن القوميين التقدميين يعلمون قبل غيرهم أو أكثر من غيرهم أن الحركات الاسلامية التي يقصدونها بجدالياتهم لا تستطيع، حتى لو أرادت، أن تحقق لهم الديمقراطية العلمانية، إذ لا تملك ذلك في ظروفها الراهنة التي تضعها في مواقع المطاردة والملاحقة في سائر أنحاء الوطن العربي. والاسلاميون من جهتهم، الذين يتحدثون أكثر الوقت عن المؤامرة على الاسلام وعليهم من جانب أطراف داخلية غير اسلامية يصفونها بالعلمانية والتغريب والصليبية. . . الخ، يعرف المتبصرون منهم أن أقباط مصر ونصارى الشام ما كانوا يوماً الجهة أو الجهات التي أحبطت أو حالت دون تحقيق الهوية الخاصة المستقلة لأمتهم ودينهم. لكن الوضع الصراعي الراهن له دلالاته أيضاً. فالواقع أن هناك خلافات فكرية وايديولوجية كبيرة بين القوميين التقدميين والاسلاميين، ليس سببها الأوحد الواقع الراهن المحبط. إذ إن الواقع الراهن في الثمانينات أثّر فقط في طرائق استخدامات هذه الاختلافات الايديولوجية في الصراع أو في اثارتها وليس في استحداثها.

فالقوميون التقدميون ـ ولن أميّز هنا بين القوميين والماركسيين، لتضاؤل الاختلافات الايديولوجية المعلنة بينهم بعد انقضاء الحقبة الناصرية وفي أواخرها ـ يتحدثون عن دولة حديثة وعصرية تتحقق فيها تنمية شاملة، وديمقراطية سياسية متقدمة، تستطيع بهم مواجهة ظروف أواخر القرن العشرين. وتفاصيل هذا المنظور في المجالين الاجتماعي والسياسي تقرأ بإسراف قضايا التخلف والتبعية، وعلائق النظام الاقليمي العربي وارتباطاته الاقليمية والدولية ضمن النظام الدولي الراهن. وتشدد هذه البحوث المتكاثرة على الترابط القائم بين التخلف الاجتماعي والاقتصادي في أقطارنا، والتبعية المطلقة للنظام الامبريالي المعاصر. وهي لا ترى مخرجاً إلّا بتحديث بنى المجتمع عندنا، وإنشاء مؤسسات اقتصادية وسياسية قادرة على تحدي النظام القائم، وكسر قيوده في منطقتنا والعالم الثالث من أجل تحقيق تنمية حقيقية لا تظل أسيرة استراتيجيات الهيمنة الامبريالية.

وفي هذا السياق تنصب تحليلاتها لحركات الصحوة الاسلامية في الوطن العربي باعتبارها مظهراً من مظاهر التخلف المسيطر والمستتب. ويمضي بعض هذه التحليلات أبعد من ذلك أحياناً، فيرى أن الصحوة الاسلامية في الوطن العربي لعبة امبريالية في الأساس لشرذمة المجتمعات، وابقائها رهينة استراتيجيات الهيمنة والاستقطاب. أما المعتدلون في التحليل منهم فلا ينكرون على الحركات الاسلامية تمردها الأصيل على الواقع المحبط، لكنهم يمضون قائلين انها اجابة عاجزة لأنها تلجأ إلى ايديولوجيات متخلفة تنتمي إلى القرون الوسطى. وهنا يطل شعار «العلمنة» من جديد باعتباره جزءاً لا يتجزأ من عملية التحديث والتنمية الضروريتين.

إن التمرد الاسلامي هو في أحسن حالاته ـ في نظرهم ـ تعبير وقناع متخلف للصراعات الاجتماعية والسياسية في أقطار الوطن العربي. وقد قرأت في الشهور الأخيرة مقالتين لكاتبين أحدهما قومي والآخر ماركسي، تستعيدان تحليلات انجلز لحركة الثوري البروتستانتي المعروف، توماس مينتسر، الذي قاد تمرداً فلاحياً في مطالع القرن السادس عشر

ضد النبلاء باسم المسيحية. فالحل الذي يخرج الوطن العربي من كابوس اسلام القرون الوسطى يكمن في المزيد من التحديث والتنمية والعلمنة. وإذا كان ذلك، انتهت الحركات الاسلامية، وعادت للصراعات عناوينها الحقيقية.

أما الاسلاميون، فقد قدموا خلال العقدين الماضيين تحليلات بالغة الجذرية، وهي تمضي في أحيان كثيرة إلى أبعد مما مضت إليه أطروحات التقدميين الجدالية تجاههم:

ـ فالقومية فكرة مستوردة المقصود بها شرذمة الأمة الاسلامية، وادخالها في صراعات داخلية. إنها لغة التراب في مواجهة اللغة الالهية الموحدة والجامعة.

ـ والاشتراكية كسبيل للتنمية المستقلة زحف أحمر يرمي إلى القضاء على المقومات الباقية للاستمرار والاستقرار في أوطان المسلمين.

ـ وشعارات الحداثة والديمقراطية والعلمنة، شعارات مستوردة لضرب المسلمين في دينهم وثقافتهم الموروثة، وهويتهم وتاريخهم.

ـ والأمة محاصرة بزحف غربي شامل منذ قرنين من الزمان، عناوينه: الصليبية، والشيوعية والليبرالية، استطاع استقطاب أطراف محليين داخل الأقليات غير الاسلامية، وضمن المثقفين المتغربين، والنخب الحاكمة، وهدفه المستتر بل والمعلن السيطرة على المسلمين بأدوات محلية، وتذويب هويتهم المانعة والمقاومة والمتمثلة بالاسلام.

والإجابة عن ذلك كله عند مفكري الحركات الاسلامية: حتمية الحل الاسلامي الذي بدؤه تطبيق الشريعة في النظام الاجتماعي السياسي.

٣ ـ مداخل الحوار وموضوعاته

أود التقديم لرؤيتي حول مداخل الحوار وموضوعاته بين القوميين التقدميين والاسلاميين بكلمة سمعتها من مورفي، وكيل وزارة الخارجية الأمريكية لشؤون الشرق الأوسط في أواخر عهد الرئيس الأمريكي السابق رونالد ريغان. كنت بالمصادفة في لندن في شهر نيسان / ابريل ١٩٨٩ ، وكان مورفي يلقي سلسلة من المحاضرات في معهد الدراسات الشرقية والافريقية، ومدرسة لندن للاقتصاد. والكلمة التي أقصدها جاءت في سياق أسئلة الحضور لمورفي بعد محاضرة ألقاها في مدرسة لندن للاقتصاد عن معالجة الولايات المتحدة لقضيتي الانتفاضة في فلسطين والأزمة اللبنانية في الشهور الأخيرة من عهد الرئيس ريغان. قال مورفي مراراً خلال محاضرته إن هدف التدخل الدبلوماسي الأمريكي في فلسطين ولبنان كان دائماً «المحافظة على الاستقرار والوضع الراهن في الشرق الأوسط لمصلحة سائر شعوب المنطقة». وهكذا سأله أحد الحاضرين، وكرر السؤال الأستاذ المعروف فرد هاليداي الذي كان قد قدم المحاضر: ماذا تعني بـ «الوضع الراهن» وبـ «سائر شعوب المنطقة»؟! فتبسم الرجل وقال: «كلامي واضح. المنطقة هي منطقة الشرق الأوسط، وهي تغصّ منذ عشرات القرون بشعوب واثنيات ودول

وأديان ومذاهب متنافرة. لكن لكل شعب فيها حق العيش باستقرار وسلام داخل حدود آمنة. وليس هـذا حقاً للشعب المعني فقط، بل للعالم كله وأمنه وسلامه. فالشرق الأوسط مجتمع أعصاب العالم منذ القديم، كطريق مواصلات دولية مهمة. وحديثاً أضيف إلى ذلك، وجود الثروات الطبيعية الضخمة فيه الضرورية لتقدم العالم. ودائماً كانت هناك قوة أو قوى كبرى يقع على عاتقها ضمان الأمن والاستقرار لمصلحة الجميع. ونحن هـذه القوة الآن. ولا نستطيع التهرب من مسؤولياتنا». المنطقة في استراتيجيات الدول الكبرى ليست المنطقة العربية أو المشرق العربي، بل «الشرق الأوسط»، وليس فيها شعب واحد أو شعبان، بل شعوب كثيرة. وهكذا تمسح نضالات أمتنا طوال المائة عام الأخيرة من أجل التحرر والتوحد لتفقد في النهاية حتى اسمها. وهـذا الاسم الذي يتضمن الهوية الحضارية والسياسية هو الغائب الأكبر في الصراعات الفكرية والسياسية بين النخب العربية منذ أكثر من عقدين من الزمان. فلا أفهم كيف ينهمك العروبيون التقدميون في العقدين الأخيرين من السنين على الأقل في نقاشات لا تنتهي حول شكل الدولة الحديثة العلمانية ذات التنمية العصرية دون أن تحضر أولاً وأخيراً مسألة الوحدة السياسية للأمة في دولة، وهم يعرفون أن الكيانات الاقليمية الشوهاء القائمة لا تستطيع التقدم باتجاه التنمية ما دامت أسيرة استراتيجيات الشرق الأوسط ضمن النظام العالمي؟! أما الاسلاميون الذين أرادوا من قبل وحدة اسلامية شاملة، كيف يغيب شعار الوحدة وهي أخصّ خصائص الاسلام عن طروحاتهم؟

إن الشعوب التي صنعت تاريخياً الهوية الاسلامية لهذه المنطقة هي: العرب والفرس والترك. وقد انفصل الفرس سياسياً منذ قرون لأسباب يطول شرحها. ثم اختار الترك الانفصال تحت ضغط النظام الدولي في العشرينات بعد هزيمة الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى. وكان المنتظر أن تقوم في منطقتنا دولة واحدة إما باسم الاسلام أو باسم العروبة ـ وهما واحد آنذاك ـ لكن شيئاً من ذلك لم يحدث، بل قام «الشرق الأوسط» على أنقاض أمتنا في المشرق.

وقد قادت مصر في الخمسينات والستينات محاولة كادت تتحقق لتصحيح الوضع، لولا شراسة النظام الدولي وتجليات «الشرق الأوسط» في منطقتنا، نحن ورثة الدولة العثمانية في التجلي السياسي للمشروع الواحد. فلماذا يكون من حق المسلمين الآخرين في ايران واندونيسيا وتركيا وباكستان اقامة دولهم القومية أو الاسلامية، ولا يكون من حقنا ذلك؟! على الاسلاميين في المشرق العربي أن يتجاوزوا عذاباتهم وصداماتهم مع عهد جمال عبد الناصر مهما كانت الاختلافات شاسعة المدى من أجل الهوية الواحدة في الدولة الواحدة. وليس من حق القوميين التقدميين الحيلولة دون قيام علاقات ثقافية وسياسية جيدة وعالية المستوى بين العرب والدول الاسلامية الأخرى، إذا تحققت الدولة العربية الواحدة.

هذا هو مبدأ الحوار ومنتهاه وعنوانه الأكبر، ولا أرى بداية أولى منه للحوار في الراهن. فالكيانية العربية الحاضرة ضعيفة وذيلية وتابعة بالمعاني التي يقصدها التقدميون والاسلاميون معاً. وستظل كذلك سواء أتحققت فيها العلمانية الديمقراطية أم طبقت الشريعة. والأنظمة العربية التقدمية التي تغازلها كثرة من التقدميين، علمانية في الواقع، ولا تنقصها إلا ديكورات

تعدد الأحزاب. فهل هذه هي دولة القوميين التقدميين المنشودة؟! وجعفر نميري في السودان طبق الشريعة، وكذا فعل ضياء الحق في باكستان: فهل دولتا نميري وضياء الحق هما الكيان المنشود الذي يريده الاسلاميون؟!

إن المشكلة الأساسية التي تواجه الوطن العربي اليوم ناجمة عن غياب الأمة عن مجالات الفعل في الحضارة والتقدم والاستقلال السياسي والاقتصادي والحرية السياسية. وكل ذلك بسبب الشرذمة التي نعانيها على المستويات كلها. فشعار الاسلام الحقيقي، وشعار الشريعة الحقيقية، وشعار القومية الحقيقية هي شعار الوحدة: وحدة الأمة في دولة. فعلى القوميين التقدميين أن يسقطوا من أجل الحوار والتحشد للأمة شرطهم العلماني الذي يفصل أمتنا عن تاريخها، وثقافتها، وهويتها الموروثة، ويجذّر الكيانات الاقليمية. وعلى الاسلاميين أن يسقطوا من أجل الأمة شعار تطبيق الشريعة الذي يشرذم في الراهن ولا يجمع. وإذا قامت دولة العرب الواحدة حتى بالمعنى القومي، فإن للقوميات أعرافها وتقاليدها وموروثاتها في الثقافة والتشريع والسياسة. وهي لدى الأمة العربية بداهة الاسلام.

كان مركز دراسات الوحدة العربية في خطته للسنوات العشر المقبلة قد اقترح للمشروع الحضاري العربي ـ وأنا أقول: للمشروع الحضاري العربي الاسلامي ـ سمات وعناصر ستة هي: الوحدة، والديمقراطية، والتنمية المستقلة، والتجدد الحضاري، والعدالة الاجتماعية، والاستقلال الوطني والقومي. واقتراحي أن تكون هذه العناصر هي موضوعات الحوار والنقاش والتلاقي والاختلاف، وتظل الوحدة ـ كما هي: في المقدمة ـ عنوان اللقاء ومربط فرسه.

سابعاً: حول الحوار القومي ـ الديني

جوزف مغيزل [*]

في الحوار القومي ـ الديني تشكل المعلومات عاملاً مساعداً على الرؤية الواقعية وعلى تكوين الرأي الواقعي.

منذ بداية رسالة النبي (ص) ارتبطت العروبة بالإسلام: أولاً، من خلال اللغة التي أنزل بها القرآن الكريم؛ وثانياً، من خلال الفتح العسكري والحكم السياسي، الخلافة وامارة المؤمنين.

ويلاحظ:

١ ـ انه منذ القرون الأولى اشترك عدد من غير المسلمين في ادارة شؤون الدولة العربية الاسلامية ومنهم من تسلم مناصب عليا.

٢ ـ ان القربى بين الدين اليهودي والدين المسيحي والدين الاسلامي واضحة معروفة في معظم صفحات القرآن الكريم.

٣ ـ منذ أول عهده انفتح الفكر الاسلامي العربي على الفكر اليوناني ونقلت إلى اللغة العربية أهم مؤلفات الفلاسفة والعلماء اليونانيين وأصبحت آراؤهم جزءاً فاعلاً في مؤلفات الفلاسفة والعلماء العرب والمسلمين.

٤ ـ منذ بداية الفتح العربي الإسلامي وتحت الحكم العثماني وإلى القرن التاسع عشر كان العالم الإسلامي يفرق بين فئتين من السكان: أفراد الأمة، أي مجموع المسلمين وأهل الذمة، أي الجماعات غير المسلمة الخاضعة للحكم الاسلامي.

(*) محام وعضو مجلس أمناء مركز دراسات الوحدة العربية ورئيس الجمعية اللبنانية لحقوق الإنسان.

٥ ـ في القرن التاسع عشر أيام السلطانين العثمانيين عبد المجيد وعبد الحميد حدثت تغييرات أساسية عرفت بالتنظيمات.

فصدر في ٣ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٨٣٩ الخط الشريف المعروف بخط كلخانة الذي أدخل على القانون الدولي العام الإسلامي تغييراً جذرياً، إذ ألغى نظام الذمة وأعلن المساواة بين جميع رعايا الامبراطورية مسلمين وغير مسلمين سواء بالنسبة إلى سلامتهم الشخصية وكرامتهم وأموالهم أو بالنسبة إلى تكليفهم بالضرائب أو بالنسبة إلى الخدمة العسكرية ومدتها.

وفي ١٨ شباط/ فبراير ١٨٥٦ صدر خط شريف ثانٍ عرف بالخط الهميوني فأكد الاصلاحات السابقة وتوسع بها، ففتح باب الوظائف العامة والمدارس المدنية والعسكرية أمام الجميع من دون تفرقة، ووحد التشريع المتعلق بشراء وبيع الأملاك العقارية بين الجميع. كما أفسح في المجال أمام الأجانب لشراء العقارات في دول الامبراطورية، وأكد احترام امتيازات الطوائف الدينية ورؤسائها وحقها بالتملك، لا بل جرى تعيين ممثلين لمختلف الطوائف لدى الباب العالي يتولون المشاركة في مجلس العدل الأعلى في كل الشؤون المتعلقة بعموم رعايا الامبراطورية.

ومن الأحكام المهمة التي نص عليها الخط الهميوني أنه ألغى نهائياً من الأنظمة الإدارية كل تفريق أو تسمية من شأنها جعل أية طبقة من طبقات رعايا السلطنة دون سواها من الطبقات بسبب الدين أو اللغة أو العرق، ونص على المعاقبة القانونية لكل استعمال العبارات المهينة أو الجارحة سواء بين الأفراد أو من قبل السلطات العامة، كما نص على حرية ممارسة جميع الديانات وحظر مضايقة أي شخص من رعايا السلطنة في ممارسة ديانته وحظر إلزام أحد على تغيير ديانته.

إلّا أن الإصلاح الأهم كان في صدور دستور ٢٤ كانون الأول/ ديسمبر ١٨٧٦ الذي أرفق بمذكرة وزعت على سفراء السلطنة في العالم جاء فيها ما ترجمته:

«تلاحظون أنه بحسب الدستور الجديد ليس للمؤسسات الجديدة أي طابع ثيوقراطي وأنه ليس من شأن أي أحكام دينية أن تعرقل تطبيق الاصلاحات واقامة نظام عدلي واداري مؤات لحاجات البلاد ولمبادىء القانون العصري. إن المبادىء العامة المتعلقة بالحرية والمساواة، والمعلنة في مقدمة الدستور مستقاة من القانون العام الأوروبي الأكثر ليبرالية وتشكل الأساس الحقيقي لحركتنا الاصلاحية الكبرى».

ومن أحكام ذلك الدستور:

– يدعى جميع رعايا السلطنة عثمانيين أياً كان الدين الذي يعتنقون.

– مع ابقاء مبدأ «دين الدولة الإسلام» تحمي الدولة الممارسة الحرة لكل الأديان المعترف بها في السلطنة وتحافظ على الامتيازات الدينية المعطاة لمختلف الملل منذ القدم.

– جميع العثمانيين متساوون أمام القانون لهم الحقوق ذاتها كما عليهم الموجبات ذاتها.

– يتولى العثمانيون الوظائف العامة بصرف النظر عن دينهم.

وهكذا نرى أن الدولة الاسلامية التي كان على رأسها أمير المؤمنين وخليفة الرسول، والتي كانت تنطق باسم جميع المسلمين قد ألغت نهائياً منذ عام ١٨٣٩ نظام الذميين وساوت بين جميع رعايا الدولة أياً كانت معتقداتهم الدينية.

ومن المهم جداً التذكير بهذا التطور الجوهري لأكثر من سبب:

أ ـ ليس جائزاً لأحد أن يتهم الاسلام اليوم بالأخذ بنظام الذميين في أي مكان من ديار العرب والاسلام.

ب ـ إن أياً من الدول الاسلامية التي انفصلت عن الامبراطورية العثمانية بعد عام ١٩١٨ لم تنقض ما كانت الامبراطورية قد أقرته باسم جميع المسلمين.

ج ـ في جميع البلدان العربية التي استقلت وسنت دساتيرها منذ الحرب الكونية الأولى قد احترمت في هذه الدساتير مبدأ المساواة من دون أية تفرقة بسبب الدين.

وسنعرض تباعاً الدساتير العربية التي توافرت لدينا، لنرى ما ورد فيها بخصوص:

ـ الدين.

ـ العروبة.

ـ المساواة بين المواطنين.

أولاً: مصر

١ ـ دستور ١٩ نيسان/ ابريل ١٩٢٣ الملكي

أ ـ الدين

المادة ١٤٩: الاسلام دين الدولة.

المادة ١٢: حرية الاعتقاد مطلقة.

المادة ١٣: تحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقاً للعادات المرعية في الديار المصرية على ألا يخل ذلك بالنظام العام ولا ينافي الآداب.

ب ـ العروبة

المادة ١٤٩: اللغة العربية لغة الدولة الرسمية.

ج ـ المساواة بين المواطنين

المادة ٣: المصريون لدى القانون سواء. وهم متساوون في التمتع بالحقوق المدنية

والسياسية وفيما عليهم من الواجبات والتكاليف العامة لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الأصل أو اللغة أو الدين.

وإليهم وحدهم يعهد بالوظائف العامة مدنية كانت أو عسكرية ولا يولى الأجانب هذه الوظائف إلاّ في أحوال استثنائية يعينها القانون.

٢ ـ دستور ٢٢ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٣٠ الملكي

أ ـ الدين

المادة ١٣٨: الاسلام دين الدولة.

المادة ١٢: حرية الاعتقاد مطلقة.

المادة ١٣: تحمي الدولة حرية القيام بشعار الأديان والعقائد طبقاً للعادات المرعية في الديار المصرية على ألا يخل ذلك بالنظام العام ولا ينافي الآداب.

ب ـ العروبة

المادة ١٣٨: اللغة العربية لغة الدولة الرسمية.

ج ـ المساواة بين المواطنين

المادة ٣: المصريون لدى القانون سواء. وهم متساوون في التمتع بالحقوق المدنية والسياسية وفيما عليهم من الواجبات والتكاليف العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الأصل أو اللغة أو الدين.

وإليهم وحدهم يعهد بالوظائف العامة مدنية كانت أو عسكرية ولا يولى الأجانب هذه الوظائف إلا في أحوال استثنائية يعينها القانون.

٣ ـ دستور ٢٣ حزيران/ يونيو ١٩٥٦:
دستور الجمهورية المصرية

أ ـ الدين

المادة ٣: الاسلام دين الدولة.

ب ـ العروبة

المادة ١: مصر دولة عربية مستقلة ذات سيادة والشعب المصري جزء من الأمة العربية.

المادة ٣: اللغة العربية لغة الدولة الرسمية.

ج ـ المساواة بين المواطنين

المادة ٣١: المصريون لدى القانون سواء وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة.

المادة ٤٢: حرية المراسلة وسريتها مكفولتان في حدود القانون.

٤ ـ الدستور الموقت للجمهورية العربية المتحدة ٥ آذار/ مارس ١٩٥٨

أ ـ الدين

لم يفت على ذكره.

ب ـ العروبة

المادة ١: الجمهورية العربية المتحدة جمهورية ديمقراطية مستقلة ذات سيادة، وشعبها جزء من الأمة العربية.

٥ ـ دستور ٢٦ آذار/ مارس ١٩٦٤: دستور الجمهورية العربية المتحدة

أ ـ الدين

المادة ٥: الاسلام دين الدولة.

المادة ٣٤: حرية الاعتقاد مطلقة، وتحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد، طبقاً للعادات المرعية، على ألا يخل ذلك بالنظام العام، أو ينافي الآداب.

ب ـ العروبة

المادة ٥: اللغة العربية لغة الدولة الرسمية.

ج ـ المساواة بين المواطنين

المادة ٢٤: المصريون لدى القانون سواء. وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة، ولا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس، أو الأصل، أو اللغة، أو الدين، أو العقيدة.

٦ ـ دستور ١١ أيلول/ سبتمبر ١٩٧١: جمهورية مصر العربية

أ ـ الدين

المادة ٢: الاسلام دين الدولة، ومبادىء الشريعة الاسلامية مصدر رئيسي للتشريع.

المادة ٤٦ : تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية.

ب ـ العروبة

المقدمة: الوحدة: أمل أمتنا العربية عن يقين بأن الوحدة العربية نداء تاريخ ودعوة مستقبل وضرورة مصير وانها لا يمكن أن تتحقق إلا في حماية أمة عربية قادرة على دفع وردع أي تهديد مهما كان مصدره ومهما كانت الدعاوى التي تسانده.

المادة ١ : الشعب المصري جزء من الأمة العربية يعمل على تحقيق وحدتها الشاملة.

المادة ٢ : اللغة العربية لغة الدولة العربية.

ج ـ المساواة بين المواطنين

المادة ٤٠ : المواطنون لدى القانون سواء. هم متساوون في الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة.

ثانياً: الأردن

١ ـ القانون الاساسي لامارة شرق الأردن ١٩ نيسان/ ابريل ١٩٢٨

أ ـ الدين

المادة ١ : الاسلام دين الدولة، وتضمن لجميع القاطنين في شرق الأردن الحرية التامة في العقيدة وحرية القيام بشعائر العبادة طبقاً لعاداتهم ما لم تكن مخلة بالأمن العام أو النظام أو منافية للآداب.

ب ـ العروبة

المادة ١٥ : العربية هي اللغة الرسمية.

٢ ـ الدستور الأردني
٢٨ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٤٦ و٧ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤٦

أ ـ الدين

المادة ٢ : المملكة الأردنية الهاشمية دولة مستقلة ذات سيادة، دينها الاسلام...

المادة ١٦ : تحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقاً للعادات المرعية..

المادة ٦٢: تقسم المحاكم الدينية إلى:

١ ـ المحاكم الشرعية الاسلامية.
٢ ـ مجالس الطوائف الدينية.

المادة ٦٥: مجالس الطوائف الدينية هي مجالس الطوائف الدينية غير المسلمة...

ب ـ العروبة

المادة ١٥: اللغة العربية هي اللغة الرسمية.

٣ ـ دستور المملكة الأردنية الهاشمية
١ كانون الثاني/ يناير ١٩٥٢

أ ـ الدين

المادة ٢: الاسلام دين الدولة.

المادة ١٤: تحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقاً للعادات المرعية في المملكة ما لم تكن مخلة بالنظام العام أو منافية للآداب.

ب ـ العروبة

المادة ١: المملكة الأردنية الهاشمية دولة عربية مستقلة ذات سيادة ملكها لا يتجزأ ولا ينزل عن شيء منه، والشعب الأردني جزء من الأمة العربية ونظام الحكم فيها نيابي ملكي وراثي.

المادة ٢: اللغة العربية لغة الدولة الرسمية.

ج ـ المساواة بين المواطنين

المادة ٦: ١ ـ الأردنيون أمام القانون سواء لا تمييز بينهم في الحقوق والواجبات وإن اختلفوا في العرق أو اللغة أو الدين.

ثالثاً: دولة الامارات العربية المتحدة

الدستور الموقت لدولة الامارات العربية المتحدة ١٨ تموز/ يوليو ١٩٧١

أ ـ الدين

المادة ٧: الاسلام هو الدين الرسمي للاتحاد، والشريعة الاسلامية مصدر رئيسي للتشريع فيه.

ب ـ العروبة

المادة ٦: الاتحاد جزء من الوطن العربي الكبير، تربطه به روابط الدين واللغة والتاريخ والمصير المشترك.

وشعب الاتحاد شعب واحد، وهو جزء من الأمة العربية.

المادة ٧: لغة الاتحاد الرسمية هي اللغة العربية.

ج ـ المساواة بين المواطنين

المادة ٢٥: جميع الأفراد لدى القانون سواء، ولا تمييز بين مواطني الاتحاد بسبب الأصل أو الموطن أو العقيدة الدينية أو المركز الاجتماعي.

رابعاً: البحرين

دستور دولة البحرين في ٢٠ حزيران/ يونيو ١٩٧٢

أ ـ الدين

المادة ٢: دين الدولة الاسلام، والشريعة الاسلامية مصدر رئيسي للتشريع.

ب ـ العروبة

المقدمة: البحرين دولة عضو في الأسرة العربية وفي المجتمع الدولي.

المادة ١: أ ـ البحرين دولة عربية اسلامية مستقلة ذات سيادة تامة، شعبها جزء من الأمة العربية، واقليمها جزء من الوطن العربي الكبير، ولا يجوز التنازل عن سيادتها أو التخلي عن شيء من اقليمها.

المادة ٢: لغة الدولة الرسمية هي اللغة العربية.

ج ـ المساواة بين المواطنين

المادة ١٨: الناس سواسية في الكرامة الانسانية، ويتساوى المواطنون لدى القانون في الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة.

خامساً: تونس

دستور الجمهورية التونسية
في ١ كانون الثاني/ يناير ١٩٥٩

أ ـ الدين

المقدمة: الشعب التونسي مصمم على تعلقه بتعاليم الإسلام.

المادة ١: تونس دولة حرة، مستقلة، ذات سيادة، الاسلام دينها.

ب ـ العروبة

المقدمة: الشعب التونسي مصمم على تعلقه بوحدة المغرب الكبير وعلى انتمائه للأسرة العربية.

المادة ١: تونس دولة حرة، مستقلة، ذات سيادة، العربية لغتها.

ج ـ المساواة بين المواطنين

المادة ٦: كل المواطنين متساوون في الحقوق والواجبات وهم سواء أمام القانون.

المادة ٧: يتمتع المواطن بحقوقه كاملة بالطرق والشروط المبينة بالقانون، ولا يحد من هذه الحقوق إلا بقانون يتخذ لاحترام حقوق الغير ولصالح الأمن العام والدفاع الوطني ولازدهار الاقتصاد وللنهوض الاجتماعي.

سادساً: الجزائر

١ ـ دستور الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
٢٨ آب/ اغسطس ١٩٦٢

أ ـ الدين

المقدمة: إن الإسلام واللغة العربية قد كانا ولا يزال كل منهما، قوة فعالة في اللجوء ضد المحاولة التي قام بها النظام الاستعماري لتجريد الجزائريين من شخصيتهم، فينبغي على الجزائر التأكيد بأن اللغة العربية هي اللغة القومية الرسمية لها وأنها تستمد طاقتها الروحية الأساسية من دين الاسلام بيد أن الجمهورية تضمن حرية ممارسة الأديان لكل فرد واحترام آرائه ومعتقداته.

المادة ٤: الاسلام دين الدولة وتضمن الجمهورية لكل فرد احترام آرائه ومعتقداته وحرية ممارسة الأديان.

ب ـ العروبة

المقدمة: أعلاه.

المادة ٢: الجزائر هي جزء لا يتجزأ من المغرب العربي والعالم العربي وافريقيا.

ج ـ المساواة بين المواطنين

المادة ١١: توافق الجمهورية على الاعلان العالمي لحقوق الانسان.

٢ ـ دستور ٢٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٦ الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

أ ـ الدين

المادة ٢: الاسلام دين الدولة.

المادة ٥٣: لا مساس بحرية المعتقد ولا بحرية الرأي.

ب ـ العروبة

المادة ٣: اللغة العربية هي اللغة الوطنية والرسمية.

تعمل الدولة على تعميم استعمال اللغة الوطنية في المجال الرسمي.

ج ـ المساواة بين المواطنين

المادة ٣٩: تضمن الحريات الأساسية وحقوق الإنسان والمواطن.

كل المواطنين متساوون في الحقوق والواجبات.

يلغى كل تمييز قائم على أحكام مسبقة تتعلق بالجنس أو العرق أو الحرفة.

سابعاً: العربية السعودية

قانون المملكة الحجازية الأساسي
٢٩ آب/ اغسطس ١٩٢٦

أ ـ الدين

المادة ٢: إن المملكة العربية الحجازية دولة ملكية شورية اسلامية.

المادة ٦: الأحكام تكون دواماً في المملكة الحجازية منطبقة على كتاب الله، وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام وما كان عليه الصحابة والسلف الصالح.

ب ـ العروبة

المادة ٢: إن الدولة العربية الحجازية...

المادة ٤: إن اللغة العربية هي اللغة الرسمية للدولة.

ثامناً: السودان

دستور ٢٢ تموز/ يوليو ١٩٧١ الدستور الدائم لجمهورية السودان الديمقراطية

أ ـ الدين

المادة ٩: الشريعة الإسلامية والعرف مصدران رئيسيان للتشريع والأحوال الشخصية لغير المسلمين يحكمها القانون الخاص بهم.

المادة ١٦:

أ ـ في جمهورية السودان الديمقراطية الدين الاسلام ويهتدي المجتمع بهدي الاسلام دين الغالبية وتسعى الدولة للتعبير عن قيمه.

ب ـ والدين المسيحية في جمهورية السودان الديمقراطية لعدد كبير من المواطنين ويهتدون بهديها وتسعى الدولة للتعبير عن قيمها.

ج ـ الأديان السماوية وكريم المعتقدات الروحية للمواطنين لا يجوز الإساءة إليها أو تحقيرها.

د ـ تعامل الدولة معتنقي الديانات وأصحاب كريم المعتقدات الروحية دونما تمييز بينهم فيما يخص حقوقهم وحرياتهم المكفولة لهم في هذا الدستور كمواطنين ولا يحق للدولة فرض أية موانع على المواطنين أو على مجموعات منهم على أساس العقيدة الدينية.

هـ ـ يحرم الاستخدام المسيء للأديان وكريم المعتقدات الروحية بقصد الاستغلال السياسي وكل فعل يقصد به أو يحتمل أن يؤدي إلى تنمية مشاعر الكراهية أو العدواة أو الشقاق بين المجموعات الدينية يعتبر مخالفاً لهذا الدستور ويعاقب قانوناً.

المادة ٤٧: حرية العقيدة والتعبد وأداء الشعائر الدينية مكفولة دون اخلال بالنظام العام والآداب.

ب ـ العروبة

المادة ١: جمهورية السودان الديمقراطية جمهورية ديمقراطية اشتراكية موحدة ذات سيادة وهي جزء من الكيانين العربي والافريقي.

المادة ١٠ : اللغة العربية هي اللغة الرسمية لجمهورية السودان الديمقراطية.

ج ـ المساواة بين المواطنين

المادة ٣٨: الناس في جمهورية السودان الديمقراطية متساوون أمام القضاء والسودانيون متساوون في الحقوق والواجبات ولا تمييز بينهم في ذلك بسبب الأصل أو العنصر أو الموطن المحلي أو اللغة أو الدين.

تاسعاً: سوريا

١ ـ القانون الأساسي للمملكة العربية السورية
٧ آذار/ مارس ١٩٢٠ ـ ٢٤ آذار / مارس ١٩٢٠

أ ـ الدين

المادة الأولى: إن حكومة المملكة العربية السورية حكومة ملكية مدنية نيابية عاصمتها دمشق الشام ودين ملكها الاسلام.

ب ـ العروبة

المادة ٤ : اللغة الرسمية في جميع المملكة السورية هي اللغة العربية.

٢ ـ دستور ١٤ أيار/ مايو ١٩٣٠

أ ـ الدين

المادة ١٥ : حرية المعتقد مطلقة وان الدولة تحترم كل الطوائف والأديان المتبعة في البلاد وتحمي وتكفل حرية ممارسة الشعائر الدينية وتحمي وتكفل لجميع السكان أياً كانت طائفتهم احترام مصالحهم الدينية ونظام أموالهم الشخصية.

ب ـ العروبة

المادة ٢٤ : اللغة العربية هي اللغة الرسمية.

ج ـ المساواة بين المواطنين

المادة ٦: السوريون متساوون أمام القانون ويتمتعون جميعاً بالحقوق المدنية والسياسية ذاتها وهم ملزمون بالموجبات ذاتها وخاضعون للفرائض ذاتها لا يميز بينهم أية تفرقة بالمعاملة بسبب الدين والطائفة والعرق واللغة.

٣ ـ دستور ٥ أيلول/ سبتمبر ١٩٥٠

أ ـ الدين

نصت المادة ٣ على ما يلي:

١ ـ دين رئيس الجمهورية الاسلام.
٢ ـ الفقه الإسلامي مصدر رئيسي للتشريع.
٣ ـ حرية الاعتقاد مصونة، والدولة تحترم جميع الأديان السماوية وتكفل حرية القيام بجميع شعائرها.
٤ ـ الأحوال الشخصية للطوائف الدينية مصونة ومرعية.

ب ـ العروبة

المادة ٤: اللغة العربية هي اللغة الرسمية.

ج ـ المساواة بين المواطنين

المادة ٧: إن المواطنين متساوون أمام القانون في الواجبات والحقوق وفي الكرامة والمنزلة الاجتماعية.

٤ ـ دستور ١٠ تموز/ يوليو ١٩٥٣

أ ـ الدين

المادة ٣:

١ ـ دين رئيس الجمهورية الاسلام.

٢ ـ الفقه الاسلامي هو المصدر الرئيسي للتشريع.

٣ ـ حرية الاعتقاد مصونة.

٤ ـ الأحوال الشخصية للطوائف الدينية مصونة ومرعية.

ب ـ العروبة

المقدمة: نحن شعب سوريا العربي.

شعوراً منا بالحاجة إلى العمل لاستكمال حرية الأمة العربية وتحقيق وحدتها ومجدها.

المادة الأولى:

١ ـ سورية جمهورية عربية.

٢ ـ والشعب السوري جزء من الأمة العربية وعلى الدولة أن تسعى في ظل السيادة والنظام الجمهوري لتحقيق وحدة هذه الأمة.

٥ ـ الدستور الموقت ٢٥ نيسان/ ابريل ١٩٦٤

أ ـ الدين

نصت المادة ٣ منه على ما يلي:

١ ـ دين رئيس الجمهورية الاسلام.

٢ ـ الفقه الاسلامي مصدر رئيسي للتشريع.

ونصت المادة ٣٥ على أن حرية الاعتقاد مصونة وأن الدولة تحترم جميع الأديان وتكفل حرية القيام بجميع الشعائر الدينية.

ب ـ العروبة

المادة ٤: اللغة العربية هي اللغة الرسمية.

المادة ١: ٢: الشعب العربي في سوريا جزء من الأمة العربية، يؤمن بالوحدة ويناضل في سبيل تحقيقها.

ج ـ المساواة بين المواطنين

تنص المادة ٢٥ على أن المواطنين متساوون أمام القانون في الحقوق والموجبات.

٦ ـ الدستور الموقت: ١ أيار/ مايو ١٩٦٩

أ ـ الدين

المادة ٣: الفقه الاسلامي مصدر رئيسي للتشريع.

ب ـ العروبة

المقدمة: بالنسبة لوجود دستور في أي من أقطار الوطن العربي فإن ذلك يتخذ وضعاً خاصاً نتيجة واقع التجزئة الذي تعيشه الأمة العربية وبالقدر الذي يتجاوب فيه هذا الدستور مع ارادة الجماهير العربية يسعى أن يكون مجسداً لأهوائها محدداً المسير، ومعززاً لنضالها لتحقيق وحدة الأمة العربية.

المادة ١:

١ ـ القطر العربي السوري دولة ديمقراطية شعبية اشتراكية ذات سيادة وهو جزء من الوطن العربي.

٢ ـ الشعب العربي في القطر السوري جزء من الأمة العربية.

المادة ٤: اللغة العربية هي اللغة الرسمية.

٧ ـ دستور الجمهورية العربية السورية

١٣ آذار/ مارس ١٩٧٣

أ ـ الدين

المادة ٣:

١ ـ دين رئيس الجمهورية الاسلام.

٢ ـ الفقه الاسلامي مصدر رئيسي للتشريع.

ب ـ العروبة

المادة ١:

١ ـ الجمهورية العربية السورية دولة ديمقراطية شعبية واشتراكية ذات سيادة لا يجوز التنازل عن أي جزء من أراضيها، وهي عضو في دولة اتحاد الجمهوريات العربية.

٢ ـ القطر العربي السوري جزء من الوطن العربي.

٣ ـ الشعب في القطر العربي السوري جزء من الأمة العربية يعمل ويناضل لتحقيق وحدتها الشاملة.

المادة ٧: يكون القسم الدستوري على الشكل التالي:

«اقسم بالله العظيم أن... وأن أعمل وأناضل لتحقيق أهداف الأمة العربية في الوحدة والحرية والاشتراكية...».

عاشراً: العراق

١ ـ دستور ٢١ آذار/ مارس ١٩٢٥

أ ـ الدين

المادة ١٣: الاسلام هو دين الدولة الرسمي وان حرية ممارسة مختلف طوائف هذه الديانة كما هي جارية في العراق هي بحماية القانون.

كما أن حرية المعتقد مطلقة وحرية جميع الأديان المطابقة للأعراف السائدة هي أيضاً بحماية القانون.

ب ـ العروبة

المادة ١٧ : اللغة العربية هي اللغة الرسمية.

ج ـ المساواة بين المواطنين

نصت المادة ٦ على أن جميع العراقيين متساوون أمام القانون ويتمتعون بالحقوق ذاتها بدون تمييز بسبب اللغة والأصل والمعتقد.

وفي ٣٠ أيار/ مايو ١٩٣٢ عند نهاية عهد الانتداب الانكليزي وطلب حكومة العراق الانضمام إلى عصبة الأمم أصدرت بياناً تضمن الأحكام التالية:

المادة ٢ :

١ ـ يمنح جميع سكان العراق الحماية التامة والمطلقة لحياتهم وحريتهم بدون تمييز بسبب الولادة والجنسية واللغة والعرق والدين.

٢ ـ يتمتع سكان العراق بحرية ممارسة الايمان والديانة والاعتقاد بشكل عام أو خاص.

ونصت المادة ٤ : أن جميع الرعايا العراقيين متساوون أمام القانون ويتمتعون بالحقوق المدنية والسياسية ذاتها بدون تمييز بسبب العرق واللغة والدين. وانه ليس من شأن اختلاف العرق واللغة والدين أن يضر بأي عراقي بالنسبة لتمتعه بحقوقه المدنية والسياسية لاسيما في توليه الوظائف العامة والمناصب وممارسة المهن والنشاطات الاقتصادية.

ونصت المادة ٥ على أن الرعايا العراقيين المنتمين إلى أقليات عرقية ودينية ولغوية يتمتعون بالمعاملة ذاتها وبالضمانات ذاتها التي يتمتع بها باقي الرعايا العراقيين من حيث القانون والواقع.

٢ ـ دستور ٢٩ نيسان/ ابريل ١٩٦٤ الموقت المعدل بقانون ١ أيلول/ سبتمبر ١٩٦٥

أ ـ الدين

نصت المادة ٣ على أن الاسلام دين الدولة والقاعدة الأساسية لدستورها.

ونصت المادة ٢٨ على أن حرية الأديان مصونة وتحمي الدولة حرية القيام بشعائرها. . .

ب ـ العروبة

المادة ٣: اللغة العربية هي لغتها الرسمية.

ج ـ المساواة بين المواطنين

ونصت المادة ١٩ على أن العراقيين لدى القانون سواء وهم متساوون في الحقوق

والواجبات العامة لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو العرق. . .

المادة ١٩ المعدلة: العراقيون متساوون في الحقوق والواجبات العامة بلا تمييز بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو أي سبب آخر.

٣ ـ دستور الجمهورية العراقية الموقت
٢١ أيلول/ سبتمبر ١٩٦٨

أ ـ الدين

المادة ٤: الاسلام دين الدولة والقاعدة الأساسية لدستورها.

ب ـ العروبة

المادة ٤: اللغة العربية لغة الدولة الرسمية.

ج ـ المساواة بين المواطنين

المادة ٢١: العراقيون متساوون في الحقوق والواجبات أمام القانون لا يتميز بينهم بسبب الجنس أو العرق أو اللغة أو الدين. . .

٤ ـ دستور الجمهورية العراقية الموقت
١٦ تموز/ يوليو ١٩٧٠

أ ـ الدين

المادة ٤: الاسلام دين الدولة.

ب ـ العروبة

المادة ١: العراق جمهورية ديمقراطية شعبية ذات سيادة هدفه الأساسي تحقيق الدولة العربية الواحدة.

المادة ٥:

أ ـ العراق جزء من الأمة العربية.

ب ـ يتكون الشعب العراقي من قوميتين رئيسيتين هما القومية العربية والقومية الكردية.

المادة ٢٥: حرية الأديان والمعتقدات وممارسة الشعائر الدينية مكفولة. . .

ج ـ المساواة بين المواطنين

المادة ١٩: المواطنون سواسية أمام القانون دون تفريق بسبب الجنس أو العرق أو اللغة أو المنشأ الاجتماعي أو الدين.

حادي عشر: عُمــان

دستور سلطنة عمان

لا يوجد دستور مكتوب في سلطنة عمان، فالحكم في البلاد قائم على التقاليد والأعراف المستمدة من الشريعة الإسلامية التي تحل مكان الدستور.

ثاني عشر: قطــر

الدستور الموقت
١٩ نيسان/ ابريل ١٩٧٢

أ ـ الدين

المادة ١: قطر دولة عربية مستقلة ذات سيادة، دينها الاسلام، والشريعة الاسلامية هي المصدر الرئيسي لتشريعها.

ب ـ العروبة

المادة ١: قطر دولة عربية

المادة ٢: اللغة العربية هي اللغة الرسمية وشعب قطر جزء من الأمة العربية.

ج ـ المساواة بين المواطنين

المادة ٩: الناس متساوون في الحقوق والواجبات العامة. وذلك دون التمييز بينهم بسبب العنصر أو الجنس أو الدين.

ثالث عشر: الكويــت

دستور ١١ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٦٢

أ ـ الدين

المادة ٢: دين الدولة الإسلام، والشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع.

ب ـ العروبة

المادة ١: الكويت دولة عربية وشعب الكويت جزء من الأمة العربية.

المادة ٣: لغة الدولة الرسمية هي اللغة العربية.

ج ـ المساواة بين المواطنين

المادة ٢٩: الناس سواسية في الكرامة الإنسانية، وهم متساوون لدى القانون في الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين.

رابع عشر: لبنــان

الدستور اللبناني
الصادر في أول ايلول/ سبتمبر ١٩٢٦
والمعدل في ٢١ كانون الثاني/ يناير ١٩٤٧

أ ـ الدين

المادة ٩: حرية الاعتقاد مطلقة.

ب ـ العروبة

المادة ١١: اللغة العربية هي اللغة الرسمية.

ج ـ المساواة بين المواطنين

المادة ٧: كل اللبنانيين سواء لدى القانون وهم يتمتعون بالسواء بالحقوق المدنية والسياسية ويتحملون الفرائض والواجبات العامة دون ما فرق بينهم.

المادة ٩٥: (كما تعدلت بالقانون الدستوري الصادر في ٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٤٣، المادة ٥) بصورة موقتة والتماساً للعدل والوفاق تمثل الطوائف بصورة عادلة في الوظائف العامة وبتشكيل الوزارة دون أن يؤول ذلك إلى الاضرار بمصلحة الدولة.

خامس عشر: ليبيــا

١ ـ دستور المملكة الليبية
٧ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٥١

أ ـ الدين

المادة ٥: الاسلام دين الدولة.

المادة ٢١: حرية الاعتقاد مطلقة وتحترم الدولة جميع الأديان والمذاهب وتكفل لليبيين وللأجانب المقيمين في أرضها حرية العقيدة والقيام بشعائر الأديان على ألا يخل ذلك بالنظام العام ولا ينافي الآداب.

ب ـ العروبة

المادة ٣: المملكة الليبية جزء من الوطن العربي وقسم من القارة الافريقية.

ج ـ المساواة بين المواطنين

المادة ١١: الليبيون لدى القانون سواء، وهم متساوون في التمتع بالحقوق المدنية والسياسية، وفي تكافؤ الفرص وفيما عليهم من الواجبات والتكاليف العامة لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الدين أو المذهب أو العنصر أو اللغة أو الثروة أو النسب أو الآراء السياسية والاجتماعية.

٢ ـ دستور ٢ آذار/ مارس ١٩٧٧
الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية
اعلان قيام سلطة الشعب

أ ـ الدين

ثانياً: القرآن الكريم هو شريعة المجتمع في الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية.

ب ـ العروبة

اللغة العربية هي اللغة الرسمية.

... ويعلن الشعب العربي الليبي التزامه بتحقيق الوحدة العربية الشاملة.

ج ـ المساواة بين المواطنين

ثالثاً: السلطة الشعبية المباشرة هي أساس النظام السياسي، فالسلطة للشعب ولا سلطة سواه، ويمارس الشعب سلطانه عن طريق المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية والنقابات والاتحادات والروابط المهنية ومؤتمر الشعب العام؛ ويحدد القانون نظام عملها.

سادس عشر: المغـرب

١ ـ دستور المملكة المغربية
الصادر في ١٤ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٢

أ ـ الدين

التصدير: المملكة المغربية دولة اسلامية.

الفصل السادس: الاسلام دين الدولة، والدولة تضمن لكل واحد حرية ممارسة شؤونه الدينية.

ب ـ العروبة

التصدير: لغة المملكة الرسمية هي العربية وهي جزء من المغرب الكبير.

ج ـ المساواة بين المواطنين

الفصل الثاني عشر: يمكن لجميع المواطنين أن يتقلدوا الوظائف والمناصب العمومية، وهم سواء فيما يرجع للشروط المطلوبة لنيلها.

٢ ـ دستور المملكة المغربية
تاريخ ١٠ آذار/ مارس ١٩٧٢

أ ـ الدين

التصدير: المملكة المغربية دولة اسلامية.

المادة ٦: الاسلام دين الدولة، والدولة تضمن لكل واحد حرية ممارسة شؤونه الدينية.

ب ـ العروبة

التصدير: اللغة العربية هي اللغة الرسمية.

ج ـ المساواة بين المواطنين

المادة ٥: جميع المغاربة سواء أمام القانون.

المادة ٨: الرجل والمرأة متساويان في التمتع بالحقوق السياسية.

لكل مواطن ذكراً أو انثى الحق في أن يكون ناخباً إذا كان بالغاً سن الرشد ومتمتعاً بحقوقه المدنية والسياسية.

سابع عشر: اليمن الديمقراطية

دستور ١٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٠
جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية

أ ـ الدين

المادة ٤٦: الاسلام دين الدولة.

وحرية الاعتقاد بأديان أخرى مكفولة.

وتحمي الدولة حرية الأديان والمعتقدات طبقاً للعادات المرعية شريطة أن يتماشى ذلك مع مبادىء الدستور.

ب ـ العروبة

المادة ٢: يحدد القانون منطقة جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية.

المادة ٦: اللغة العربية هي اللغة الرسمية.

ج ـ المساواة بين المواطنين

المادة ٣٤: المواطنون جميعهم متساوون في حقوقهم وواجباتهم بصرف النظر عن جنسهم أو أصلهم أو دينهم أو لغتهم أو درجة تعلمهم أو مركزهم الاجتماعي.

وجميع الأشخاص سواسية أمام القانون.

ثامن عشر: الجمهورية العربية اليمنية

١ ـ دستور الجمهورية العربية اليمنية الموقت
١٣ نيسان/ ابريل ١٩٦٣

أ ـ الدين

المادة ٣: الاسلام دين الدولة الرسمية والتشريع فيها يستند إلى مبادىء الشريعة الاسلامية الغراء ولا يتعارض معها.

ب ـ العروبة

المقدمة: باسم الشعب اليمني العربي الذي استقر في ضميره أن الوحدة العربية قد أصبحت حقيقة الوجود العربي ذاته، ومن واقع وحدة اللغة التي صنعت وحدة التفكير والعقل، ومن واقع وحدة التاريخ التي صنعت وحدة الضمير والوجدان، ومنها وحدة الأمل التي حققت وحدة المستقبل والمصير، فغدا يشعر بوجوده جزءاً لا يتجزأ من الكيان العربي ويقدر مسؤولياته والتزاماته حيال النضال العربي المشترك لعزة الأمة العربية ومجدها.

المادة ١: اليمن جمهورية عربية مستقلة ذات سيادة والشعب اليمني جزء من الأمة العربية.

ج ـ المساواة بين المواطنين

المادة ٢٧: اليمنيون لدى القانون سواء وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو العقيدة أو المذهب.

٢ ـ دستور الجمهورية العربية اليمنية
٢٧ نيسان/ ابريل ١٩٦٤

أ ـ الدين

المادة ١: اليمن دولة اسلامية.

المادة ٢: الاسلام دين الدولة.

المادة ٤: الشريعة الاسلامية مصدر القوانين جميعاً.

ب ـ العروبة

المادة ١: اليمن دولة عربية.

المادة ٣: اللغة العربية لغة الدولة الرسمية.

٣ ـ الدستور اليمني الموقت
٨ أيار/ مايو ١٩٦٥

أ ـ الدين

المادة ١: اليمن دولة عربية اسلامية.

المادة ٤: الاسلام دين الدولة. والشريعة الاسلامية مصدر القوانين جميعاً.

ب ـ العروبة

المادة ١: اليمن دولة عربية. والشعب اليمني جزء من الأمة العربية.

٤ ـ الدستور الدائم للجمهورية العربية اليمنية
٢٨ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٠

أ ـ الدين

المادة ١: اليمن دولة عربية اسلامية.

المادة ٢: الاسلام دين الدولة.

المادة ٣: الشريعة الاسلامية مصدر القوانين جميعاً.

ب ـ العروبة

المادة ١: اليمن دولة عربية.

المادة ٢: اللغة العربية لغتها الرسمية.

ج ـ المساواة بين المواطنين

المادة ١٩: اليمنيون متساوون في الحقوق والواجبات العامة.

من مقابلة أحكام الدساتير العربية هذه نستخلص:

أ ـ بالنسبة إلى الدين

ليس بين الدول العربية موقف متطابق تطابقاً كاملاً بالنسبة إلى الدين.

فهذا يعلن أن الدولة اسلامية وذلك أن دين الدولة الاسلام، وذلك أن دين رئيس الدولة الإسلام وأخيراً لا يشير إلى أي دين للدولة.

ومن جهة أخرى هذا يعلن أن الشريعة هي المصدر الرئيسي للتشريع، وذاك أنها مصدر رئيسي فقط، وهنالك من لا يشير إلى الشريعة اطلاقاً.

ب ـ بالنسبة إلى العروبة

ما عدا اللغة العربية التي يتفق كل البلدان العربية على أنها لغة الدولة فإن الاختلاف يظهر بالنسبة إلى باقي أوجه العروبة.

فهذا يعلن أنه جزء من الأمة العربية ويؤكد توقه إلى الوحدة العربية وذاك أنه بلد عربي فقط وذلك أنه عضو في الأسرة العربية وفي تجمع اقليمي مغربي.

ج ـ بالنسبة إلى المساواة بين المواطنين

جميع الدول العربية تلتقي على اعلان المساواة بين جميع المواطنين دون تفريق بسبب الدين أو العرق أو اللغة أو الجنس.

كما أن كل الدول تكرس احترامها لحريات المواطنين وحقوقهم الأساسية.

هذا من حيث النصوص الدستورية.

أما من حيث ترجمة هذه النصوص بالواقع والمؤسسات فالأسئلة كثيرة.

ماذا تعني هذه الدولة بقولها إنها دولة اسلامية أو أن دين الدولة الاسلام أو ان الشريعة المصدر الرئيسي أو مصدر رئيسي للتشريع؟

هل هنالك نظام اسلامي لدولة عصرية؟ ما هي معالمه؟

هل هنالك تشريع اسلامي ينظم مختلف نواحي الحياة المعاصرة ولا يتوقف عند الأحوال الشخصية؟

هل يمكن تصور تشريع إسلامي جزائي بعد أن تطور العلم الجنائي وأصبح يشمل

الصحة العقلية والتربوية والنفسية والمحيط الاجتماعي . . . الخ؟

هل يمكن اقامة نظام مالي واقتصادي ومصرفي اسلامي بعد أن كاد العالم يتوحد في هذه المضامير؟

فمن ناحية نتوهم عندما نعتقد أن المصارف الإسلامية يمكن أن تطبق الشريعة وتنمو فلا تتعامل بالفائدة، عندما نعلم أن النظام المصرفي يكاد يكون واحداً في العالم وأن كل أموال المصارف تصب في النهاية بعضها في بعض وفي صناديق الشركات العالمية الكبرى.

ومن ناحية ثانية كيف يمكن أن نوفق بين مساواة أبناء مختلف الأديان ولو كانت بينها أقليات وبين الأنظمة الدينية الخاصة لبعض منهم وإن كانت أكثرية؟

وأخيراً ـ دون أن نكون قد استنفدنا الموضوع وباستثناء العبادات ـ هل يصح أن تطبق اليوم في نهاية القرن العشرين، وبعد التطورات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والتنظيمية والعلمية والتقانية أحكاماً أو نظماً كانت صالحة منذ ألف وخمسمائة عام دون أن ندخل عليها تغييرات جذرية أو أن نستبدلها بسواها؟

أسئلة أطرحها على رجاء أن تكون موضع حوار بيننا وموضع سعي جدي من أجل الإجابة عنها.

ثامنًا: نحو فكر عربي إسلامي جامع

محمود محمد الناكوع (*)

في هـذه المرحلة من تـاريخ الـوطن العربي، وفي هـذا المكان من خـارطته، ومـع هـذه النخبـة من المفكـرين تلتقي مؤشرات ودلالات كبـيرة. ويـزيـد من أهمية تلك الـدلالات موضوعات الحوار، وأطراف الحوار. وأبرز هذه الـدلالات أن ينتهي ذلك الانقـطاع الغريب عن أمتنا. وأن يجري الاتصال والحوار، وأن يؤدي ذلك إلى مسح وتصحيح أخطاء المـاضي، والاعتبار بدروسه وعبره، ثم التوجه نحو المستقبل بتصور جديد.

إن التيار الاسلامي بمختلف فروعه، ومختلف مدارسه، حقيقـة ملموسـة فكراً وحـركة وتأثيراً. والتيار القومي بمختلف اتجاهاته وأحزابـه هو الآخـر ظاهـرة فكريـة وسياسيـة وبلغت بعض مداها بإنشاء أنظمة سياسية حاكمة.

وانطلاقاً من ورقة طارق البشري، فقد اخترت أن تهتم مشاركتي في هذا الحوار بمعالجة المنطلقات والأهداف المشتركة بين التيار القومي والتيار الاسلامي. فالمرحلة التي يمر بها الوطن العـربي، مرحلة صعبـة، والأخطار تنفجـر في داخله ومن صنع بعض أبنـائـه، وهي أخـطار تستهدف وجودنا وقيمنا وحريتنا وسيادة أقطارنا. وتكاد هذه المعارك أن تستقطب كل قدراتنا، وأن تعطل مسيرتنا نحو الاستقرار والبناء والتقدم.

وبين يدي هذا الحوار، وبين صفوف هذه النخبة أحسب أنها فرصة مؤاتية للتأكيد على أهمية وضرورة تواصل الحوار بـين كل التيـارات الفكريـة والسياسيـة في الوطن العـربي، وفي مقدمة تلك التيارات: التيار القومي والتيار الاسلامي. وجدير بنا جميعاً أن نقوي من خيوط نسيج هذا الحوار، وأن نديم فتح نوافذه، واتصال قنـواته. والأصـل في أمة الشعـر والحكم،

(*) كـاتب عربي من ليبيا. وقد تعـذر عليه حضـور الندوة التي دُعي اليهـا، فأرسـل ورقة العمـل هـذه ووزّعت على المشاركين، ولم تعرض في أثناء الندوة لغيابه.

وأمة البيان والقرآن أن يكون الحوار ملح طعامها الفكري[1].

والأصل كذلك أن يتدفق هـذا الحوار، وأن ينتقـل من مدينـة عربيـة إلى أخرى، ومن قطر إلى آخر، وأن ترسخ تقاليده وأن تنتشر ثماره الايجابية من خلال كل وسائـل الاعلام وأن يصبـح هذا الحـوار طريقـاً للتفاعـل الجديـد بين التيـارات والخيارات العقـائديـة والفكـريـة والسياسية في الوطن العربي. لقد عشنا أو عاش بعضنا عقدي الخمسينات والستينـات، وكان بعضنـا في الجامعـات، والبعض الآخر في ميـادين الحياة المختلفـة. وغابت في تلك السنـوات منابر الحـوار، وتقطعت كـل القنوات، وتحـطمت كل الجسـور التي بناهـا الأجداد في مـرحلة الكفاح ضد الاستعمار الأوروبي. وقد كانت إذ ذاك أرض العرب ساحة واحدة من طنجة إلى مكة.

لقـد تميَّزت العقـود الثـلاثـة المـاضيـة بصـدام حـاد ومؤلم بـين التيـار القـومي والتيـار الاسـلامي. ويبدو أنَّ ذلـك الصدام كـان لا بد منـه، وهو تعبـير وتجسيد لمعـطيات، كـانت تتفاعل داخل المجتمع العربي الاسلامي متأثرة برياح الثقافة الغربية وما تحمله من بذور الفكر القومي والدولة العلمانية القومية من جانب؛ وهي من جانب آخر معبرة عن الـرد الاسلامي، وحركة الاصلاح الإسلامي الذي تبنى رواده تجديد الدين والدفاع عن مقوماتـه الأساسيـة[2]. وتميّزت تلك المرحلة (الخمسينات والستينات بالذات) برفع شعارات الثورة العربية، والقـومية العربية، والـوحدة العـربية، والحـركة العـربية الـواحدة. وفي الـوقت نفسه رُفعت شعـارات أخرى: الرجعية العربية، الرجعية الدينية، عملاء الاستعـمار، الخيانـة العربيـة. وكان بعض هذه الشعارات وصفاً للتيار الاسلامي وبخاصة في المشرق العربي.

في مثـل تلك الأجواء أصبـح الحـوار مستحيـلاً، وعصفت الأحـداث بمـوازين العقـل والرشد، ووقعت أخطاء من الطرفين، وخسر كل طرف الطرف الآخر. وخسر الوطن العربي أقوى أرصدته في العروبة والاسلام[3].

«ومنذ حرب ١٩٦٧ وما ترتب عليها من مراجعة ونقد لأسبـاب الهزيمـة. وما طـرأ بعد ذلـك من انفراج ديمقراطي نسبي وخاصة في مصر، وأدى النقد إلى ارتفاع أصوات عـربية وإسـلامية تُـطالب بفتح قنـوات الحوار بين كل التيارات الفكرية، وخاصة التيار القومي، والتيار الاسـلامي»[4].

ولاحظنا صدى واضحاً للتوجه نحو هذا الحوار بين هـذين التيّارين. وجـاء التعبير عن ذلك على لساني رائدين من رواد الفكـر أحدهمـا يمثل التيـار الاسلامي والثـاني. . يمثل التيـار القومي.

---

(١) انظر الآيات التي تدعو إلى الحوار وتؤكد عليه في القرآن الكريم.

(٢) محمد محمد حسين، **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، ٢ ج (بيروت: دار الارشاد، ١٩٧٠).

(٣) محمـود محمـد النـاكـوع، «مـزيـداً من التفـاهم بـين الاسـلاميـين والقـوميـين،» **الشرق الأوسط**، ١٢/١٢/١٩٨٨.

(٤) المصدر نفسه.

يقول حسن الترابي: «لا بد لفقه الصحوة (الاسلامية) التوحيدي في الوطن العربي، أن يعقد حواراً مع مذاهب القومية العربية التي تتجه نحوالوحدة. . . وإذا لم يتداع الاسلاميون والقوميون بروح البلاغ الديني والسماحة الانسانية إلى حوار يتمخض عن توحيد القومية إلى الدين. فإنهم مدعوون لذلك بما يستفز من أزمة الشتات القطري وبما يثير من نذر الخطر على العروبة وبما يحض من رجاء المصلحة الكبرى في الوحدة»[5].

أما المفكر القومي ميشيل عفلق فيقول: «فالحوار الديمقراطي المنطلق من الايمان بوحدة الأمة، المتحرر من الحساسيات، الذي ينبغي أن يتسع وأن يتعمق بين البعثيين والناصريين والاسلاميين والماركسيين وسائر القوى الوطنية والقومية هو المدخل الطبيعي لبلوغ هذا المستوى الجديد الكفيل وحده بفتح آفاق العمل المستقبلي على انتصارات جديدة للأمة»[6].

وتأكيداً لكل ذلك وانسجاماً معه فقد ابتدع مركز دراسات الوحدة العربية بدعة حسنة عندما فتح الطريق إلى الحوار في عدة ندوات، وفي عدة قضايا، ونشر أعمال تلك الندوات في عدد من الكتب، وفي مجلة «المستقبل العربي». وقد كانت في عمومها مؤشراً على أنّ التيار القومي (أو بعضه) في رؤيته وسلوكه الآن يختلف عن التيار القومي الذي ساد قبل عام ١٩٦٧ . وهذه حسنة نسجِّلها له. ونرى فيها حالة صحية وايجابية تبشر بامكانية تطوير وتوسيع قضايا الحوار.

والحالة الطبيعية التي يؤكدها تاريخ الأمة العربية ـ منذ فجر الاسلام إلى سقوط دولة الخلافة العثمانية في بداية القرن العشرين (١٩٠٨) ـ هي حالة الانسجام والارتباط بين العروبة والاسلام، بين اللغة العربية والقرآن، بين محمد (ص) النبي العربي وبين رسالة الاسلام وآثارها. وطوال ذلك التاريخ لم تحدث حالة من الانفصام في ذلك الرباط الوثيق. بل إن التلاحم والتداخل كان هو العنصر الأساسي. وبينما كان الاسلام نقلة حضارية للعرب، كان العرب هم مادته الأولى، وهم حملة مشاعله الهادية وإنسانيته الرائدة للقوميات الأخرى، حتى صار العرب موضع إجلال وتقدير من مسلمي سائر تلك القوميات وأحبوهم لأن فيهم وبلغتهم نزل القرآن، ومنهم رسول الاسلام (ص)[7].

هذه الندوات، وهذه الملتقيات تجد ترحيباً وتقديراً من «التيار الاسلامي الواعي»، أو بتعبير آخر من «التيار الاسلامي المسيَّس». وهو ذلك التيار الذي يدرك حقيقة الدين، ويدرك حقيقة الظاهرة البشرية القومية. فقد خلق الله الناس في صورة أقوام تختلف ألوانهم وألسنتهم: ﴿ومن آياته خلق السماوات والأرض، واختلاف ألسنتكم وألوانكم وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم﴾.

ويدرك هذا التيار تماماً حقيقة التاريخ الاسلامي، وما ينطوي عليه من ايجابيات، وما

---

(٥) حسن الترابي، «الصحوة الاسلامية والدولة القطرية،» منبر الحوار، السنة ٢، العدد ٨ (شتاء ١٩٨٧).

(٦) انظر ميشيل عفلق، في: الدستور، ١٩٨٩/٤/١٧.

(٧) مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم في رب العالمين وعباده المرسلين، وفيه يقول: «فاني فضلت العرب على قومي الترك لأن القرآن نزل على لغتهم وبقي محفوظاً كما نزل. ولا أزال أيضاً قوي الاعتقاد بأن مسؤولية العرب ازاء الاسلام تكون أشد».

فيه من سلبيات. وهو أقدر على تفهم أي دعوة للحوار، وأقدر على تقدير المصلحة العامة، وهو أشد حرصاً على الوقوف مع الأمة من أجل دفع أي ضرر وأي خطر يواجهها. والقاعدة الشرعية تقول: دفع الضرر مقدم على جلب المنافع. والوضع الطبيعي إذاً أن تنتهي حالة الانقطاع، وأن يحل محلها الاتصال، وأن تعود الثقة إلى هذه النخبة فتحسم أمرها، وتفتح عقولها وقلوبها وتبحث عن صيغ مناسبة تجعل منها منطلقاً مشتركاً، من أجل تحقيق الأهداف المشتركة. وهو ما أكدته ورقة طارق البشري وهو هدف كل المخلصين لعروبتهم ولاسلامهم: ثقافة وعقيدة وحضارة.

تؤكد دراسة الفكر القومي على أن اللغة العربية أقوى أس في بناء الشخصية القومية، فوحدة اللغة تؤدي حتماً إلى وحدة الثقافة ووحدة التاريخ. وهذه العوامل مجتمعة تؤدي إلى وحدة السلوك الإنساني المتميز. وقد تناول ساطع الحصري هذه المسألة، ودخل في مناقشات كثيرة حولها مع أطراف أخرى في الوطن العربي[٨].

ودراسة التاريخ العربي الاسلامي تعزز أهمية اللغة وما تحدثه من تغيير في بناء الشخصية الاجتماعية. حتى أن بعض الشعوب تخلت بصورة كاملة عن لغاتها أو لهجاتها السابقة، واكتفت باللغة العربية. وكان ذلك بسبب الإسلام، وبسبب القرآن. وهنا يلتقي التيار القومي والتيار الاسلامي لقاء جوهرياً «فازدهار اللغة العربية، وآدابها وفنونها، وجميع ثقافاتها هو ازدهار للإسلام في جانب من جوانب ثقافته. واعتزاز العرب بلغتهم واكبارهم لها هو اعتزاز وإكبار بالإسلام، وتقدير لمكانة القرآن...».

«وللقرآن فضل على اللغة العربية فقد أثّر فيها ما لم يؤثره أي كتاب سماوياً كان أو غير سماوي في اللغة التي كان بها، إذ ضمن لها حياة طيبة وعمراً طويلاً، وصانها من كل ما يشوّه خلقها ويذوي غضارتها»[٩].

يقول جمال الدين الأفغاني: «اللسان العربي هو لسان الدين وإن كان لغير المسلمين، ولم يزل من أعز المجتمعات وأكبر المفاخر»[١٠].

بهذه المكانة للغة القرآن، ولغة العرب، كسبت الثقافة العربية عمقاً كبيراً داخل الشعوب الاسلامية الأخرى. وهو ما تسعى إليه كل الثقافات الإنسانية، لأن اللغة تفتح الطريق للتعاون بين الأمم في شتى مجالات الحياة الانسانية. ونذكر هنا كذلك مساهمة العرب المسيحيين في إثراء اللغة العربية وآدابها وهي مساهمة مستمرة وتؤكد دورهم الثقافي قديماً وحديثاً. ومنهم من كانت كتاباته وإنتاجه موضع اهتمام من كل المثقفين العرب[١١].

---

(٨) ساطع الحصري [أبو خلدون]، آراء وأحاديث في القومية العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤).

(٩) أحمد الهاشمي، جوامع الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب.

(١٠) محمود منسي، حركة اليقظة العربية في الشرق الآسيوي (القاهرة: دار الاتحاد العربي للطباعة؛ دار الفكر العربي، ١٩٧٢).

(١١) جورج شحاته قنواتي [الأب]، المسيحية والحضارة العربية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٣).

وهكـذا يكون اللقـاء بين التيـار القومي العـربي، والتيار الاسـلامي حول أهميـة اللغة العربية، عنصـراً من عناصر القـوة الايجابيـة. وما قيـل عن اللغة يمكن أن يقـال عن التراث العربي: آدابه وعلومه وفنونه وتاريخـه. ويمكن أن يقال عن وجـود مواقف مشـتركة في الـدفاع عن مقومات الأمة العربية كافة.

الحريات السياسية

هـذه صيغة أحسب أنها تصلح لأن تكـون منطلقاً مشتركـاً يلتقي في دائـرتـه التيـاران القـومي والاسلامي بحيث يُعـبر فكر وبـرامج كـل تيـار عن حق كـل التيـارات الأخـرى في الحضور السياسي، وفي المشاركة في الحياة السياسية، ومن خلال كل قنواتهـا؛ وأن يتخذ كـل تيار موقفاً مبدئياً وثابتاً في الدفاع عن حقوق التيار الآخر في ممـارسة حـرياتـه السياسيـة؛ وأن يتضامن معه ضد أي محاولة وضد أي سياسة تهدف إلى عزلـه أو حظره أو الإسـاءة إليه بـأي صورة من صور الظلم والإساءة. وهـذا المنطلق هـو العمود الفقـري، وهو روح أي مشروع مشترك بين التيار القومي والتيار الاسلامي، وهو الضمان لنجـاح كل المشـاريع، وكـل الآمال الأخرى. لقد كان هذا الأمر في الماضي ضعيفاً جداً. والآن يجب أن يقوى.

إن الاختيار الديمقراطي، وما يعنيه من حريات سياسية، لا قيمة له، ولا معنى له، إذا كان يفتح أبواب المشاركة لتيارات معينة، ويغلق الأبواب نفسها أمام تيارات أخرى في الوطن الواحد.

كيف يمكن أن نتحـدث عن الديمقـراطية، وعن الـدستور وعن الانتخـابات، في حـين يجري إستثناء أو منع لبعض قوى المجتمع من ممارسة حقوقها السياسية، تحت مبررات هي في حد ذاتها تشويه للحرية والديمقراطية.

إن الديمقراطية الصحيحة هي التي تفتح الأبواب أمام كل المـواطنين، وكـل التيارات. فهل نتوقع خلال السنوات المقبلة أن تتبلور صيغة تجسِّد التفاهم والاتفاق على إشاعة الحريات السيـاسية لكـل الناس، وكـل التيارات الفكـرية والسيـاسية وأن يتبنى التيـار القومي والتيـار الاسلامي هذه الصيغة منذ الآن؟ وأن تتجـه جهود المفكـرين خاصـة نحـو بنـاء فكر التيـار العـربي الاسلامي الـواحد، وأن تنـطلق تلك الجهود من المبـادىء والأهداف المشـتركـة وهي كثيرة، ومنها على سبيل المثال:

- **الوحدة العربية**: هي أحد الأهداف السياسية في فكر التيار القومي، وكانت الدعوة إليها إحدى اهتمامات رواد الفكر القومي وبنـاته، «إن فكـرة الوحـدة العربيـة لا تستند إلى العـاطفة وحدها، بل تستند إلى المنفعة أيضاً»[١٢].

وتأكيداً عـلى أهمية وفعـالية الثقـافة في تحقيق الـوحدة بـاعتبار أن الثقـافة هي الـطريق

---

(١٢) الحصري، آراء وأحاديث في القومية العربية.

الطبيعي الذي يؤدي إلى تهيئة الظرف المناسب لبلوغ ذلك الهدف الكبير: يذكر الحصري سنة ١٩٣٨: «أعتقد بأن توحيد الثقافة من أهم العوامل التي تهيء سائر أنواع التوحيد... اضمنوا لي وحدة الثقافة، وأنا أضمن لكم كل ما بقي من ضروب الوحدة»(١٣).

استمر رواد الفكر القومي والتيار القومي في دعوتهم إلى الوحدة العربية كهدف ثقافي وسياسي واقتصادي، وعبر الفكر القومي عن ذلك بعدة طرق، وجاءت الشعارات الرسمية والمؤتمرات الرسمية في بعض الأقطار العربية تؤكد السعي من أجل تحقيق هدف الوحدة. رغم أن التوظيف السياسي وبخاصة الرسمي أساء إلى الوحدة العربية، إلّا أنه جعلها مطلباً وهدفاً حياً. ولا تزال مشاريع هذه الوحدة تتفاعل، ولا تزال تمر بحالة من الاضطراب وعدم الاستقرار. لأنها فوقية وغير مدروسة دراسة علمية متكاملة. ودور الإسلام، كان وما زال، دوراً أساسياً في توحيد الشعوب العربية، والأنظمة العربية. فالإسلام هو الذي كوّن خلقاً جديداً أصبح يسمى الأمة العربية، والدولة العربية، والحضارة العربية. وهذه حقيقة لا ينكرها أي تيار ثقافي أو سياسي عاش في الوطن العربي. أو درس التاريخ الاسلامي عبر دوراته المختلفة.

- وتعتبر الوحدة العربية أيضاً ضرورة ثقافية واقتصادية وسياسية و «إذا ما أردنا أن ننظر إلى منطق السياسة الدولية في الوقت الحاضر لوجدنا أن هذه السياسة تقوم على عدة اعتبارات: تاريخية، وفكرية، واقتصادية، وجغرافية، ولا شك أن اعتبار التكتل هو أحد مقومات السياسة الدولية في عالم اليوم... وأمام هذا الواقع الدولي ليس أمام الشعوب العربية إلا أن تدرس كل الظروف والملابسات وأن تقدر كل امكانياتها الفكرية والاقتصادية. وأن تعي أهمية موقعها الجغرافي، وأهمية مكانتها التاريخية. وستجد نفسها أمام حقيقة جوهرية وهي تجسيد عوامل الوحدة... إن التكتل العربي في أي صورة من الصور المنظمة ضرورة لحماية هذه الشعوب من الذوبان تحت طرقات الدول الكبرى التي تتقاسم النفوذ في العالم»(١٤).

والتيار الإسلامي الواعي والمسيَّس يدرك تماماً أن الكيانات الصغيرة، والدويلات القزمية لا وزن لها في عالم يتنافس فيه العمالقة(١٥). ويدرك تماماً أن الوحدة العربية هي الحالة الطبيعية لأمة وحدتها اللغة والثقافة والتاريخ والجغرافيا والعقيدة، وهكذا تصبح الوحدة العربية هدفاً مشتركاً بين التيار القومي والتيار الاسلامي...(١٦).

ولكن عندما نخطو خطوات أخرى نحو الأمام. وعندما نغوص في كيفية بناء هذه الوحدة، سنصطدم بحقيقة ندركها جميعاً وتمثل - كما عبرت ورقة البشري - أهم وجوه التنافي، وهو ما يسمى «العلمانية». إن العلمانية توجه فكري يعمل على مزاحمة الدين وحصر مجالات تطبيقه وتقييد حركته وتأثيره. بينما يقوم التوجه الإسلامي على أساس أن كل المجالات، وكل

---

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) محمود محمد الناكوع، مواقف فكرية ([د.م.: د.ن.]، ١٩٧١).

(١٥) راشد الغنوشي، محاضرات وندوات ١٩٨٨ - ١٩٨٩.

(١٦) انظر: «الفكر الاسلامي والوحدة العربية،» الشرق الأوسط (تشرين الثاني / نوفمبر - كانون الأول / ديسمبر ١٩٨٨).

الساحات، هي ميدانه، ومن حقه أن يعالج أمورها، وأن يكون له رأي في شأنها. . .

وهنا يكمن التحدي، وهذا التحدي يُواجه بالدرجة الأولى النخبة من العلماء والمفكرين والسياسيين، في البحث عن حل.

ورغم كل الصعوبات التي تواجه أي محاولة للإجابة عن هذا التحدي. فإني أدعو إلى الاتفاق في هذه المرحلة حول «الاختيار الديمقراطي» باعتباره الاختيار الذي يفسح الطريق لتفاعل التيارات الفكرية في الوطن العربي، وهو الذي يساعد على ترويض العقل والنفس في الإنسان العربي الذي ينفعل وكأنه فرس جموح.

ـ إن الأزمة الحقيقية، هي أزمة الحرية، وأزمة الديمقراطية[17] (أو أزمة الشورى). وإذا استطاع هذا الجيل أن يتفق على تكريس جهده من أجل إرساء بدايات سليمة لممارسة الحريات السياسية وفي مقدمتها حرية العقيدة، وحرية التفكير، وحرية التعبير، إذا استطاع هذا الجيل أن يفعل ذلك، أو بعضه، فقد فاز. ومن الضروري أن تعطى الأولوية للاختيار الديمقراطي. وهو الاختيار الذي يؤدي إلى تنظيم الحياة السياسية وحرية الصحافة، واستقلالية القضاء، والفصل بين السلطات. ونقبل بالتدريج في كل ذلك، ونعطي للسلطات السياسية من الولاء والتأييد بقدر ما تعطي هي من فرص لتأكيد حقوق الإنسان وصيانتها. وإذا استطاع التيار القومي، والتيار الاسلامي جعل «الشورى والديمقراطية» هدفاً مشتركاً إلى جانب هدف الوحدة العربية فإن اتفاقاً كهذا يعتبر نقطة تحوّل، وحالة إيجابية على طريق الصحوة العربية الاسلامية الواحدة.

ـ وإذا حظيت مسألة الديمقراطية باهتمام مناسب في جميع الأقطار العربية من رأس السلطة إلى أصغر خلية من خلايا المجتمع، فإن مسألة الأقليات تعالج كذلك بأسلوب ديمقراطي. ومعلوم أن كل الخيارات السياسية في العالم تطبق بحالة نسبية، ولا وجود للمطلقات. والأقليات في كل العالم، وفي كل الأديان والنظريات الدستورية تعامل طبقاً لشروط خاصة ومحددة. ففي بريطانيا مثلاً، يوجد قانون يسمح بمحاكمة من يطعن في الدين بمفهوم الكنيسة البريطانية (Church of England) وهي حالة خاصة بهذه الكنيسة. بينما لا يوجد أي تشريع يطبق على من يطعن في أديان الأقليات الموجودة والمقيمة في بريطانيا إقامة عادية. وفي النظم الأخرى أمثلة كثيرة. وسواء أكانت هذه الأقليات دينية أم قومية ستخضع للتشريعات السائدة في البلاد. وإذا كانت هذه التشريعات عادلة فسيعم عدلها كل الأقليات، وإذا كانت ظالمة فسيعود أثر ظلمها على الجميع.

والأقليات في الوطن العربي يسري عليها ما يسري على الأقليات في كل الدول والنظم العالمية الأخرى، وتاريخ الإسلام، وحضارة الإسلام، وتشريعات الإسلام تعتبر من أرقى ما

---

(١٧) علي الدين هلال [وآخرون]، الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣).

عرفته البشرية في مراعاة حقوق الأقليات[18]. ويظل باب الاجتهاد مفتوحاً، وبقدر ما تستجد من حالات وقضايا في حياة الناس تكون الحاجة إلى تشريعات جديدة لمواجهة تلك القضايا. وعندما يشيع العدل بين الناس تختفي كل أو جل أسباب الخوف، أو أسباب الجور الذي تخشاه تلك الأقليات.

والدولة العادلة هي التي تحتاط، وتضع كل التشريعات التي تضمن حق الدفاع لكل أبناء المجتمع مهما تنوعت معتقداتهم وأجناسهم ولغاتهم... هي الدولة العادلة مهما كان دينها أو جنسها، التي قال عنها ابن تيمية في الفتاوي: «إن الله ينصر الدولة العادلة ولو كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة وإن كانت مؤمنة».

- إن الخطر الحقيقي الذي هدد وما زال يهدد أمة العرب، خطر اختلاف في الرأي حول كيفية تداول السلطة بين الناس، وانتقالها ودورانها من قوة اجتماعية إلى قوة اجتماعية أخرى. وهو حالة ضعف تتسلل من خلالها كل عوامل الاضطرابات، وكل الأطماع الخارجية. وعلاج هذه الظاهرة يكون بدفع أسبابها.

ومرة أخرى أقول إن الخروج من هذه الدوامة المدمرة لا طريق له في هذا العصر إلا بالاتفاق على: «الديمقراطية، أو الشورى» وكلاهما وجهان لعملة واحدة. فالأمة تنتخب: «مجلس البرلمان»، وهو «مجلس الحل والعقد»[19]. ويصبح هذا المجلس السلطة التشريعية وتكون فيه الكلمة العليا للأغلبية. وعلى جميع القوى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعسكرية والثقافية... الخ، أن ترضى بقرار الأمة عن طريق انتخابات حرة ونزيهة، وأن تسوى فيها بعد كل القضايا عن طريق «الشورى والديمقراطية» وعن طريق المؤسسات الدستورية. ولكل أمة خصوصياتها. وكذلك لكل قطر عربي خصوصياته. ومهما كانت انتكاسات واخفاقات المحاولات الديمقراطية في بعض الفترات التاريخية فيجب ألا تكون مبرراً للتراجع عن الخيار الديمقراطي بل يجب أن تعاد المحاولات، وأن يجري التصحيح والتعديل حتى يكتمل البناء، وحتى تظهر للناس نتائج تفاعله لأن عامة الناس لا تستجيب للأفكار والشعارات المجردة، ولكنها تنفعل وتتأثر بالانجازات العملية الصادقة. وستظل المشكلة قائمة ما لم تتحقق الممارسة الديمقراطية الصادقة. وأهمية هذا الحوار في هذا الملتقى أن يضع شمعة مضيئة على هذا الطريق.

تهدى الأمور بأهل الرأي ما صلحت　　　فإن تولت فبالأشرار تنقاد

وخلاصة ما تدعو إليه هذه الورقة أن يؤدي التوجه الفكري في الوطن العربي إلى تأكيد وحدة اللغة، ووحدة العقيدة الاسلامية (باعتبارها عقيدة الأغلبية الساحقة) ووحدة الثقافة، ووحدة الفلسفة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. فالأمة العربية أمة صنعتها العقيدة

---

(١٨) عبد الكريم زيدان، مجموعة بحوث فقهية.

(١٩) المصدر نفسه.

الاسلامية، ولوّنت حياتها اليومية، وآدابها وعلومها وفنونها. وأصبح الوطن العربي قلب العالم الاسلامي لما يحتوي عليه من أماكن الانطلاق والتوجه.. فيه مكة، وفيه مدينة الرسول، وفيه المسجد الأقصى. وكل هذه الأماكن تمثل قيماً ورسالة. ونحوها تتجه انتماءات مليار مسلم. ويزيد من اهتمامات الناس بالاسلام فشل محاولات التحديث في الخروج بالوطن العربي من أزماته المتلاحقة. وفشل السياسات العلمانية في تحقيق الحد الأدنى من القدرة على الرد على التحدي الصهيوني في فلسطين... وتأكيداً لوسطية هذه الأمة، وانسجاماً مع ما يعيشه العالم من عودة إلى الدين كعلاج لأمراضه الاجتماعية والنفسية. فإن الواقع والمستقبل يلح على أهل الوعي والرشاد في الوطن العربي بفتح عصر جديد في تاريخنا. وأن يتميز فكر هذا العصر بالتكامل والترابط والانسجام. وأن تختفي كل صور الخصومة أو التناقض بين الاسلام والقوميات، وهو تناقض طارىء فرضته الأغراض السياسية وردود الأفعال، وعمقته ظروف القمع السياسي وغياب الحريات السياسية والممارسة الديمقراطية الصحيحة. وعلى التيار الإسلامي تقع مسؤولية كبيرة في تحقيق التوازن الضروري في تكوين عقلية الأجيال الاسلامية الجديدة. فالصحوة الاسلامية ـ أحياناً ـ تعكس في تعبيرها تصوراً هلامياً لما تطرحه من قضايا. وهي بحاجة إلى تحديد تصوراتها ومصطلحاتها وبرامجها. وهي بحاجة إلى كثير من الوعي والتسامح والانفتاح على كل التيارات الأخرى والتعامل معها بالمودة والرحمة، واعتبارها شريكاً في الوطن وفي تطلعاته نحو حياة أفضل.

إنه لا مستقبل للوطن العربي إلّا بتلاحم قوى، يمكن أن نطلق عليها «الحركة العربية الاسلامية الواحدة». وأن تعبر هذه الحركة عن وجودها وحضورها من خلال فكر يحقق الانسجام والوفاق، وأن يتجاوز بذلك فكر التمزيق والتشتيت وفكر الهروب والرفض الذي تفجّر خلال العقود الثلاثة أو الأربعة الماضية، فالبديل لفكر التعصب وتعبير المطلق، وحالة الصراع، والهروب والرفض هو الاتجاه نحو فكر يسد كل تلك الثغرات، «نحو فكر عربي اسلامي جامع». وفي ظل «الخيار الديمقراطي ـ الشورى».

القِسْمُ الثّاني

قضَايا للمُنَاقشَة

أولاً: جامِعُ العُروبةِ وجامِعُ الإسْلام

تتناول المناقشات:

- الحديث عن علاقة كل منهما بالآخر، ووجوه الالتقاء ووجوه التباعد.

- يشمل ذلك غير العرب في المجتمع العربي وكيفية استيعابهم في الجامعة السياسية.

- يشمل علاقة العرب بالشعوب الاسلامية غير العربية، كايران وتركيا وباكستان واندونيسيا ونيجيريا... الخ.

- يشمل أنواع العلاقات التنظيمية التي يمكن أن تربط بين الأقطار العربية وبين الشعوب الاسلامية، سواء الآن أو في المستقبل في إطار مشروع نهوض متكامل.

- يشمل صلة قضايا الجامعة السياسية بمشروع النهوض والتحرر للجماعات العربية الاسلامية.

المنـاقشـات

١ ـ الشيخ محمد الغزالي (تقديم)

أيها الاخوة، أولاً أعوذ بالله من شر نفسي وسوء عملي وأسأله التوفيق والسداد. سئلت في أحد البلدان العربية، ما أنت؟ وما أنت غير من أنت، فقلت أنا رجل مصري عرّبني الاسلام. قالوا لي وسع الدائرة قليلاً حتى نفهم ما تعني، قلت أنا مصري، دائرة المصرية داخل التراب الوطني دائرة ضيقة، أعرف فيها اخواني الأقباط وكانت لي بهم صلات حسنة، بل بين أسرتنا في القرية وأسرة قبطية صداقة ومودة، فإذا تجاوزت الدائرة المصرية إلى الدائرة الأوسع وهي الدائرة العربية فالدائرة العربية فيها نوعان من الناس مسلمون وعرب رفضوا الإسلام وبقوا على أديانهم، وأجناس أخرى تعربت، ونحن المصريين من هذه الأجناس التي تعربت، فصلتي بالعروبة إذاً واضحة، دائرة واسعة وفيها اخواني. وأحب أن أقول إنني مع النصارى العرب أشعر بنسب معين، وأدلل على هذا بما كتبت، وأنا مسؤول عن الدعوة الاسلامية في وزارة الأوقاف، قلت لهم يقول الشاعر القروي في كتابه في رمضان «لقد صام هندي فدوخ دولة، فهل ضار منا صوم مليون مسلم». أنتم تصومون رمضان، تجوعون قليلاً لتأكلوا كثيراً، فما يضير عدوكم هذا الصيام؟ لكن غاندي صام وأسقط الاستعمار البريطاني في بلده بالاكتفاء الذاتي وبضبط الشهوات. والشاعر القروي شاعر ماروني مسيحي فيه شموخ وبلاغة زهير بن أبي سلمى، وطرفة بن العبد، فأعجبني بيته في مطلع قصيدة طويلة، ومن أبياته أيضاً التي استشهدت بها يقول لإخوانه المسيحيين مناجياً عيسى ابن مريم، عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام، يقول:

فيا حملاً وديعاً لم يخلّف ... سوانا في الورى حملاً وديعا
أحبّوا بعضكم بعضاً وغطنا ... بها ذنباً فما نجّتْ قطيعا
إذا ما رمت دفع الضيم فاضربْ ... بسيف محمّدٍ، واهجُرْ يسوعا

فماذا يقول المسلمون والعرب جميعاً في فلسطين وأوغاد الصهيونية يقتلون أبناءهم ويطردونهم ويشردونهم، فلا بد من سيف محمد في هذه الحالة. فصلتي بالعروبة واضحة واعلم تاريخياً أن الاسلام هو ولي نعمة العرب، فهو الذي دخل بهم التاريخ وجعل لهم حضارة، والحضارة بالطبع اشترك فيها النصارى العرب كما اشترك فيها المسلمون العرب، أي اشترك فيها فرس وهنود وكثيرون من الناس. تأتي الدائرة الأخرى الثالثة، وهي الإسلامية، وهي أوسع من الدائرتين ولا تناقض بينها جميعاً، فالدائرة المصرية داخل العربية وهذه بدورها داخل الدائرة الإسلامية. وهذه الدائرة تربطني باخوان العقيدة حيث كانوا، وفي كتبي وخطبي أقاتل إلى الأبد عن المسلمين الذين يقتلون في الفيليبين الآن ويحبسون في يوغوسلافيا

بتهمة أنهم ألبان ومتعصبون، وكذلك المسلمون البلغار، وفي كل ناحية يهانون ولا يجدون من يسأل عنهم.

هذه الدوائر الثلاث تلتقي في نفسي، لكن الدائرة الأولى عندي هي دائرة الإسلام، لأني رجل مسلم أشعر أن الله يطعمني ويسقيني، وأنه ربي الذي أنتمي إليه وأتوجه إليه في صلواتي الخمس، وأعلم أني سأعود إليه حتماً، فأنا مسلم عن عقيدة وثقة ورسوخ، ومن علامات الإسلام والذين يتحدثون عنه ومن أهل الذكر. أقول هذا تمهيداً لشيء آخر وهو أني كثيراً ما أهاجم الاسلاميين والعروبيين كيف؟ فقلت للاسلاميين إذا كنتم تستعبدون الاسلام بفكر خفي وسقوط عن مرتبة الكتاب والسنة فسيخذلكم الله وتتنكركم الدنيا كلها. فالإسلام إسلام ودين شورى، دعموا أجهزتها. يجب أن تختفي الوثنية السياسية من أرضنا، فالإسلام دين شورى وعدالة اجتماعية فلا بد من أن يصل خير الله، كما قال ابن حزم لعباده. كل مسلم له طعام ولباس فإن حرم هذا قاتل دونه، فمن قتله فهو فئة باغية. ويخيل لدي أحياناً أن النزعة العربية غطاء لبراكين تراد أن تتفجر ضد الإسلام.

٢ ـ السيد يس

تبين لي من مراجعة برنامج عمل الندوة المفصل، ومن الاستماع إلى أوراق الندوة، أن هناك خلطاً واضحاً بين ثلاثة مفاهيم أساسية: الدولة، النظام السياسي، والشعب. ولو وضحت الفروق بين هذه المفاهيم لما أثيرت مشكلات هي في الواقع ـ في تقديرنا ـ مشكلات مزيفة وليست حقيقية.

لقد ورد في برنامج العمل، مثلاً، السؤال التالي: ما هو موقف غير العرب في المجتمع العربي، وما هي السياسات التي تُتبع معهم؟ وردنا، أنهم ببساطة مواطنون، يتساوون في حقوقهم كاملة مع المواطنين العرب. لماذا إذن نثير هذا السؤال؟ كما ورد، مثلاً، سؤال آخر: ما هي علاقة العرب مع الشعوب الاسلامية وغير الاسلامية؟ فماذا يقصد بالعرب هنا، الدول العربية أم الشعب العربي؟ إذا كنا نقصد الدول العربية فليس من حقها ـ طبقاً لقواعد العلاقات الدولية ـ أن تقيم علاقات مباشرة مع الشعوب الاسلامية قفزاً فوق دولهم، وإن كان القصد الشعب العربي، فيمكن الحديث عن تفاعلات ثقافية من خلال الأطر الرسمية.

ولو عدنا مرة أخرى إلى المفاهيم الأساسية لقلنا إن الدولة كيان قانوني مستمر، ولكن النظم السياسية متعددة ومتغيرة، فالدولة المصرية قائمة منذ عشرات السنين، غير أن النظم السياسية المطبقة فيها تغيرت أكثر من مرة. أما الشعب، فنحن حين نتحدث عنه، نتحدث عن هويته أساساً. والقضية في نظري ليست لافتات ترفع، فلو وصفت دولة نفسها بأنها اسلامية فهذا لا يعني شيئاً، فهي قد تكون دولة دكتاتورية يُقهر فيها الشعب باسم الدين. كما أن الدولة العلمانية لا تعني بذاتها أنها ديمقراطية، فهناك دول عربية علمانية معاصرة تمارس القهر السياسي على شعوبها بطريقة أكثر عنفاً مما مارسته أي دولة دينية في التاريخ.

إذاً فلننظر إلى المستقبل، ولنطمح إلى إنشاء دولة عربية عصرية مقوماتها:

أ ـ الدين مكون أساسي للهوية الحضارية، وبالتالي لا ينبغي أن تأخذ الدولة موقفاً معادياً للدين.

ب ـ نظام قانوني لا يتعارض مع مبادىء الشريعة الاسلامية.

ج ـ مساواة كاملة بين جميع المواطنين عرباً أو غير عرب، مسلمين أو غير مسلمين.

د ـ تحقيق الحرية بكل أبعادها، حرية التنظيم السياسي وحرية التعبير، واحترام حقوق الإنسان.

هـ ـ تحقيق العدل الاجتماعي.

و ـ تحقيق التنمية المستقلة بما يكفل القضاء على التبعية.

سيظل المحك الحقيقي هو مضمون النظام السياسي، ومدى اشباعه للحاجات الأساسية للجماهير، وفي هذا الإطار، فإن مجرد رفع لافتة الإسلامية أو العلمانية لا يصبح ذا معنى في ذاته. فلنتحدث إذاً عن دولة عربية عصرية قادرة على التعامل مع الواقع وحقائق العصر.

٣ ـ محمد عمارة

في البدء أوجه الشكر إلى مركز دراسات الوحدة العربية لدعوته إلى هذا الحوار، فلقد عودنا على استشعار القضايا المهمة والمحورية التي تلح على واقعنا الفكري، الأمر الذي يدعو إلى استلهام الآراء حولها. كما أود الإشارة إلى أهمية هذا الحوار، الذي يضم القوميين والاسلاميين، والذي أعتقد أنه الأول من نوعه في محيطنا العربي. فهذا الحوار يعقد في ظل ملابسات خارجية وداخلية بالغة الأهمية: فهناك الالتئام الذي يحدث بين شقي الحضارة الغربية ـ الشق الليبرالي والشق الشمولي ـ الأمر الذي يضيّق، بل يلغي، تلك المساحة من التناقض بينهما التي كان يلعب عليها عالمنا الثالث. وهذا المستجد الدولي يبرز أهمية الاعتماد على الذات بالنسبة إلى أية أمة تريد أن تنهض وتنعتق من القيود. وهنا تبرز أهمية اكتشاف المكونات الأصيلة لهذه الذات الحضارية لامتنا. وهناك كذلك الساحة الداخلية التي تشهد لوناً من ألوان الطائفية الثقافية والسياسية، بين كثير من فرقاء واقعنا العربي. إن هناك من يقرأ الكتاب أو يرفض قراءته لأن ناشره فلان أو فلان، وذلك دون معرفة بمحتوى هذا الكتاب أو ذاك. فالكثيرون من القوميين والعروبيين ـ بحكم النشأة والمكونات الثقافية ـ بعيدون عن الإلمام بحقيقة الطرح الإسلامي والرؤية الإسلامية، بينما الرؤية القومية واضحة إلى حد كبير لدى الكثيرين من الاسلاميين ـ وهنا تبرز أهمية الحوار كي يفهم كل منا الآخر ـ وهذا هدف عظيم لو بلغناه لكان كافياً.

كما اتمنى لو أن تمثيل التيار الاسلامي في هذا الحوار كان أكبر مما هو عليه، لا للحجم

الكبير والمتعاظم للتيار الإسلامي في واقعنا فقط، وإنما للضبابية الحادثة في ساحة الرؤية الإسلامية بسبب ما يطرحه بعض فرقائها. وأتمنى مراعاة هذا الأمر مستقبلاً إذا شئنا وضوح رؤية كل فريق للآخر. ويعد ذلك أولى درجات سلم رأب الصدع القائم في واقعنا السياسي.

بعد هذا التقديم، أشير إلى نقاط في صلب الموضوع: موضوع علاقة العروبة بالإسلام. لقد أشارت كل أوراق العمل المقدمة إلى أن مشكلة المغايرة بين العروبة والإسلام لم تكن معروفة في تاريخنا الحضاري ـ على امتداد القرون الثلاثة عشر التي تبدأ من ظهور الإسلام. إذاً فهذه المشكلة ـ مشكلة الثنائية ـ حديثة العهد. فمتى حدث الخلل الذي أوجد هذه المغايرة وكيف؟ إن المصدر والمنبع الذي جاء منه هذا الخلل، هو استعارة المفاهيم والمضامين الغربية لمصطلح القومية. فالقوم مصطلح قرآني ـ وإليه تنسب القومية ـ وقوم الرجل هم من يديمون القيام والإقامة معه، وتجمعهم وإياه رابطة اللغة القومية. وإذا كانت للإنسان منا دوائر انتماء متتالية: الدائرة الوطنية والدائرة العربية القومية والدائرة الإسلامية ـ ثم الدائرة الإنسانية ـ فإن هذه الدوائر لا تعارض بينها ولا تناقض، لأن دوائر الانتماء ليست عقائد أو مذاهب أو ايديولوجيات... أما الإسلام فهو عقيدة الأمة وايديولوجيتها.. فلا تناقض بين درجات سلم الانتماء ـ الوطنية والقومية ـ وبين غاية الانتماء وفكريته ـ أي الإسلام. فالإسلام هو المحيط الذي يحتضن «جزر» القوميات الإسلامية وأوطان ديار الإسلام. وإلى هذه النظرية ـ نظرية الدوائر ـ أشار كثيرون من أئمة اليقظة الإسلامية، ومنهم المرحوم الشيخ حسن البنا.

فنحن لو جردنا مصطلح القومية العربية من المضامين والمفاهيم الغربية ـ مثل العنصرية والعلمانية ـ فسنجد أن المغايرة في واقعنا قد انتفت. إن القومية في التطور الحضاري الغربي لم تكن حركة توحيد ووحدة، بل كانت حركات انسلاخ وتجزئة للرابطة المسيحية، ومن هنا تأتي عنصريتها التي تجعل الذين استعاروا مفهومها هذا يقفون عند حدود الخليج والمحيط، قاطعين الوشائج بين العرب وبين القوميات الإسلامية الأخرى، ومهملين حقوق رابطة وحدة الملة والاعتقاد الديني الاسلامي.

كذلك، فإن المضمون العلماني لمصطلح القومية هو ذو خاصية غربية، فالقومية الغربية كان لا بد من أن تكون علمانية، لأنها كانت تواجه الكهنوت الكنسي الذي أراد أن يضفي على الواقع الدنيوي المتغير قدسية الدين وثباته. إذاً فهذا مشكل غربي كانت العلمانية له حلاً غربياً. ومن العبث أن نستورد مشكلة غربية، لا وجود لها في تطورنا الحضاري وواقعنا الحالي كي نستورد لها حلاً غربياً كذلك!

وإذا نحن تخلصنا من هذه الآفة سنجد أنه لا مغايرة بين العروبة والإسلام. فمعيار العروبة هو اللغة ـ وليس العرق والجنس ـ وهذه اللغة العربية ـ التي هي معيار قوميتنا العربية ـ هي لسان الإسلام هي الشروط في بلوغ درجة الاجتهاد في فكر الاسلام وعلومه.

إذاً فـالعروبـة متضمنة في الإسـلام، بل هي شرط من شروط الإجتهـاد فيه، ليس فيـها بـين الخليج والمحيط فقط، بل فيها وراء وطن الأمة العربية أيضاً.

إذاً، ليس الإسلام «مجرد مقوم من مقومات القوميـة العربيـة» ـ كما جـاء في ورقة الأخ محمـد عابد الجابري ـ وإنما العكس هو الصحيح. فالعروبة ـ ومعيارها اللغة ـ متضمنة في الإسلام، ثم إن صاحب هذا التعبير ـ تعبير أن الإسلام واحد من مقومات القومية العربية ـ هـو ميشيل عفلق ـ وهو صاغه في الأربعينات ـ وأعتقد أن صاحب هذا الشعار قـد طور فكـره إزاءه، بل لقد اهتدى إلى الإسلام فاعتنقه.

وأنـا أتمنى أن ندرس دلالـة اهتداء أبي القـومية العلمانيـة في المشرق إلى الإسـلام. وفي حدود متابعاتي المحدودة فإن عفلق منذ خطابه في نيسـان/ ابريـل ١٩٨١ ـ في ذكرى تـأسيس البعث ـ قد تجاوز هذه الصياغة التي تختزل الإسلام كمجرد مقوم من مقومات القومية العربيـة وتحدث عن الإسلام باعتباره المقوم الرئيسي لقوميتنا، وباعتباره جـوهر الأسس التي لا بـد من قيام نهوضنا الحديث عليها . فهذه الصياغة إذاً قد تجاوزها حتى واضعوها.

إن الهوية الاسـلامية والجـامعة الاسـلامية لا تـتطلبان من القـومي العربي التخـلي عن عروبته، بل هو يعتمدها مكوناً من مكونات الهوية الإسـلامية والجـامعة الإسـلامية حتى فيـما وراء المحيط والخليج من ديار الإسلام ـ باعتبـارها لسـان الإسلام ولغـة ثقافتـه. أما القـومية العربية ـ بالمعنى العلماني ـ فإنها ـ فضلاً عن اقليميتها ـ تـطلب من المسلم ـ أي من ٩١ بالمـائة من أبناء الأمة العربية ـ التخلي عن هويته السياسية والاجتماعية والاقتصاديـة، أي عن الهويـة الاسـلامية للمشروع الحضـاري العربي. إن المكسب كبـير للعـروبـة إذا مـا هي تـأسلمت، فـأصبحت درجة في سلم الانتـماء الإسلامي، وغـدت لسـان الإسـلام في كـل مكـان، بينـما الخسـارة كبيرة ومحققـة إذا تعلمنت هذه القـومية. ومكـان الحديث عن هـذه القضية ـ قضيـة العلمانية ـ هو بند «الشريعة الاسلامية» في جدول أعمال هذا الحوار.

٤ ـ دلال البزري

تأتي مداخلتي في سياق ملاحظات على ورقة محمد عابد الجابري الذي يُفترض أن أكون متفقة معه:

يـدعو الجـابـري إلى التخفيف من حـدة معضلة الأقليـات الاثنيـة والـدعـوة إلى حصر البحث في الأقليـات الدينيـة كل في قـطرها، فهـل يعكس ذلك واقـع الحال أم أنـه يعبر عن روحية النص التوافقية النازعة إلى «سحب ورقة» حمـاية الأقليـات الإثنية من يـد الإسلاميـين و «سحب ورقة» الأقليات الدينية من يـد القوميـين بغية تسهيـل اللقاء بينهم؟ نحن نشـك في الاحتـمال الأول، ولا نقبل النتـائج الإدراكيـة للاحتـمال الثـاني، رغم أننـا نقـرّ بنيّتـه. فهـذا الموقف، فضلاً عن كونه يغض النـظر عن واقع بـات أحد تفـرعاتـه الإقليمية دمـوياً ومهـدداً للأمن العربي برمته (لبنان)، فإنه يغرق ليعد بالتعويم مستقبلاً، الأمر الذي ينطوي على شيء

من التجريبية كان مصدراً لويلات عرفتها الأقليات ماضياً وحاضراً، وعلى احجام عن المساهمة في بلورة رؤية حضارية تساهم في دقائق النظرية السياسية العربية وبشقها الخاص بالمواطنة.

يقول الجابري: إن «الوحدة الاسلامية لن تتحقق كاملة، في المنظور الإسلامي نفسه، إلا عندما يتعرب غير العرب من المسلمين، لساناً وثقافة». وتأتي هذه الجملة في سياق ملتبس توحي وكأنها تنتمي إلى كاتبها ولا تنتمي إليه في آن. المهم: أن الدائرة الاسلامية، وهي الأوسع، كما يراها الكاتب أو نسبة إليه، تقوم على تمهيد لتطابق قومي (ألم تبدأ الفتوحات الإسلامية هكذا؟). فما بالك بالدائرة الأضيق ـ العربية ـ ألا يفترض تحققها، على سبيل تيسير الدائرة الإسلامية الأوسع، تطابقاً «دينياً» ومن ثم مذهبياً؟

يقول الجابري: إن «الفكر القومي [..] لم يوظف هذا المقوم [أي الإسلام] في العمل القومي». بل لم يصل إلى «تحقيق إمكانية خروج جمهور المصلين في المساجد وهم يهتفون بشعارات القومية العربية». والواقع أن الفكر القومي وظّف هذا المقوم كثيراً في عمله، بل هناك طرف آخر، أكثر مادية منه قام بأحسن من ذلك: إنه الحزب الشيوعي السوداني الذي كان يقوم بدعوته في وسط المساجد، وكان بعض أعضائه من الأتقياء يصلون ويصومون... الخ. ثم هل المطلوب فعلاً أن يوظف الإسلام كمقوم في العمل القومي، أي في الممارسة السياسية، بحيث يوظف كمسوغ لواقع، أو جملة وقائع، لو أزيح عنها الستار لباتت مرفوضة؟ أم أن المطلوب أن يوظف الاسلام في الفكر القومي، بحيث لا تجنح أصالته إلى تيه الاغتراب الغربي؟

٥ ـ عبد الله عبد الدائم

أولاً: هناك قضايا تتصل بموضوع ندوتنا، تم حسمها إلى حد كبير فيما نعتقد، ولا حاجة إلى التريث عندها والعود إليها. ومن هذه القضايا قضية الترابط العضوي بين العروبة والإسلام: فتقري مسيرة الحضارة العربية منذ ظهور الإسلام حتى عهود الانحطاط، وتقري مسيرة النهضة العربية منذ أواخر الحكم العثماني، وتقري الاتجاهات الفكرية خلال العصور الأخيرة والدراسات التي كتبت حول القومية وحول الإسلام، إن تقري هذه الأمور جميعها يكشف عن حقيقة راسخة وهي أن بين العروبة والاسلام ترابطاً عضوياً، وأن الاسلام تراث حضاري للعرب كلهم، وأن الحضارة العربية الإسلامية تراث حضاري أيضاً لجميع العرب.

واكتفي بقراءة نصين يكادان يلخصان هذه الصلة المتآخذة، ويكادان يعبران أوضح تعبير عن قوام هذه الصلة. أول النصين نص لرشيد رضا يقول فيه: «فإسلامي مقارن في التاريخ لعروبيتي. قلت إنني عربي مسلم. فأنا أخ في الدين لألوف الألوف من المسلمين من العرب وغير العرب، وأخ في الجنسية لألوف من العرب المسلمين وغير المسلمين». والنص الثاني هو لأمين نخلة، وفيه يقول: «كأن الاسلام اسلامان. واحد بالديانة وواحد بالقومية واللغة. وكأنما العرب جميعاً مسلمون حين يكون الإسلام اهتداء بمحمد وتمسكاً بقوميته وكلفاً بلغته».

ومن هذه القضايا التي تم حسمها أيضاً منذ سنوات وعقود عديدة قضايا كالآتية: (١) ضرورة الربط الحي المتجدد بين الأصالة والمعاصرة، عن طريق تجديد القيم المتحركة الدينامية للتراث العربي الإسلامي وربطها بحاجات المستقبل ومستلزمات العصر؛ (٢) أهمية القيم الروحية والخلقية المستمدة من الإسلام ومن سواه في بناء المشروع الحضاري العربي؛ (٣) وضع ما يسمى الأقليات القومية والدينية في البلاد العربية.

ثانياً: تبقى هنالك مسألتان لم يتم حسمهما بعد. ونعتقد أن الاتفاق حولهما ممكن وطبيعي. أولها مسألة الرابطة العربية والرابطة الإسلامية، أو الوحدة العربية والوحدة الإسلامية؛ وثانيتهما مسألة «العلمانية» وما يرتبط بها من طراز الحكم ومن صلة بين الدين والدولة. ونترك الحديث عن المسألة الثانية إلى حينه، ونقول منذ الآن إن «العلمانية» إذا فُهمت فهماً صحيحاً ـ أي على أنها فصل الكنيسة عن الدولة كما حدث في الغرب، وانكار الحكم «الثيوقراطي» الذي يستمد فيه الحاكم سلطته من الله ـ لا تتنافى والاسلام، بل هو يؤكدها، في رفضه للرهبانية، وفي جعل السلطة للحاكم منذ أيام الرسول (ص) والخلفاء الراشدين مستمدة من الناس لا من الله.

ونتوقف عند المسألة الأولى، فهي موضوع بحثنا الآن حسب جدول الأعمال. وفي هذا نقرر ـ موجزين ـ جملة من المنطلقات:

أ ـ الرابطة القومية شيء والرابطة الدينية شيء آخر كما يقول محمد عابد الجابري في ورقته. وهذا لا يعني أن بينهما تعارضاً، بل يعني أنهما مختلفتان في الطبيعة.

ب ـ الرابطة القومية هي الرابطة الطبيعية التي قامت وتقوم، عليها حياة الشعوب ولاسيما في العصور الحديثة. وليس أدل على ذلك من أن مشكلة القوميات تعاود الظهور في الاتحاد السوفياتي بعد أكثر من نصف قرن على قيام الشيوعية، التي هي أممية تتجاوز القوميات من حيث المبدأ.

ج ـ الإنسان ابن تربته القومية وهوائه القومي. ونحن: آباؤنا ومعلمونا وكتبنا والحياة الثقافية المبثوثة في سلوكنا ومواقفنا منذ الصغر... الخ، كل منا مغمور بتراث ليس من صنعه، أهم ما فيه التراث الإسلامي.

د ـ كما أن الانتقال من الرابطة القومية إلى الرابطة الأممية لا يتم بتوسيع دائرة الرابطة القومية بل بتجاوزها وإلغائها، وكذلك الانتقال من الرابطة القومية (ككيان) إلى الرابطة الإسلامية (بمعنى الدولة الاسلامية) لا يتم بتوسيع الدائرة القومية بل بتجاوزها وإلغائها. فطبيعة كل من الدائرتين، كما قلنا، مباينة للأخرى. ولا نغلو إذا قلنا إن الفرق بين الرابطة القومية (بمعنى الانطلاق من الدولة القومية) وبين الرابطة الاسلامية (بمعنى الانطلاق من الدولة الاسلامية) فرق في الطبيعة لا في الدرجة.

هـ ـ وهذا لا يعني أن الدولة الاسلامية أمر مرفوض من حيث المبدأ. بل يعني أنه أمر

غير ممكن التحقيق، أمر طوباوي، ولاسيما في عصرنا هـذا. ولا ندري إذا كـانت الانسانيـة سوف تغالب في المستقبل البعيد منازعها الطبيعية، فتتخلى عن الرابطة القوميـة. والأرجح أن هـذا التخلي ـ إن صـح جدلاً ـ لن يتم من أجـل الرابـطة الاسلاميـة أو سواهـا من الـروابط الدينية، بعد أن تخلت التجربة الإنسانية منذ سنوات بعيدة عن تلك الروابط.

و ـ عـلى أن القول بـاستبعاد الـدولة الاسـلامية الـواحدة لا يتنـاقض مع القـول بكون الدعوة الاسلامية دعوة إلى الناس كافة. وكما يقول أحمد كمال أبو المجد: «عالمية الدعوة الاسلامية لا تقتضي بالضرورة وحدة الدولة الاسلامية والحكومة الاسلامية».

ز ـ كذلك لا يعني الأخذ بالرابطة القومية العربية (في كيان الدولـة) انكار التعـاون بين الـدولة أو الـدول العربيـة وبين الـدول الاسلاميـة، بـل إن هـذا التعـاون ضروري وواجب وينبغي أن يُعطى الأسبقية التي يستحقها.

ح ـ وأخيـراً من المهم أن نذكـر أن الإنبعاث العـربي، كما يقـول أحمد كـمال أبو المجـد أيضاً، عندما قاوم الخلافة العثمانية لم يقاومها لأنها خلافة وإنمـا قاومهـا لأنها «خلافـة عثمانيـة» ومقـاومته هـذه ترجـع إلى عنصرين: عنصر التخلف الحضـاري للخـلافـة العثـمانيـة وعنصر التتريك.

٦ ـ محمد علي الجوزو

أود بـادىء ذي بدء أن أفـرق بين كلمتـين اثنتين، كلمـة العـروبـة، وكلمـة القـوميـة العربية، ذلك أننا كثيراً ما نستخـدم كلمة العـروبة عـلى أنها تعبير عن التيـار القومي، وهـذا مفهوم خاطىء، فالعروبة شيء والقومية العربية شيء آخر. . .

يقول الله عز وجل: ﴿إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون﴾. القـرآن هنا يخـاطب العرب، كـل العرب، وهـو يخاطبهم بلسـان عربي مبـين، لأن هـذا اللسـان يفهمـه العـرب، ولأنهم يفهمونه يعقلون معانيه ومراميه، فالعروبة هنا هي اللسان وليس المقصود بالعروبة هنا القومية العربية، لأن القرآن الكريم أنزل للناس كافة، ولكن لغة القرآن عـربية، والنبي الـذي أنزل عليه القرآن عربي، والبيئة التي أنزل فيها القـرآن عربيـة، والدليـل أن المقصود بـالعروبـة هو اللسان قول الله عز وجل: ﴿وهذا لسان عربي مبين﴾. وإن أبلغ كلمـة قيلت في هذا اللقـاء هي كلمة استاذنا الكبير الشيخ محمد الغزالي، الذي قال: «لو سئلت مـا أنا؟ لقلت: أنـا مصري عربني الاسلام فالفضل والمنة للإسلام في عروبتي».

وهكذا نجد أننا إذا أخرجنا الاسلام كعامل أساسي في تكوين العـالم العربي، لخـرجت دول عربية كثيرة من نطاق الأمة العربية.

ومصر هي زعيمة الأمة العربية اليوم، مصر هذه حافظت عـلى العروبـة أكثر ممـا حافظ عليها أبناء الجزيرة العربية ذاتها. مصر بأزهرها الشريف حافظت على اللغة العربية، صـانت

اللغة العربية، وحمت هذه اللغة وهي تحافظ على الاسلام وتصونه وتحميه، واللغة هي أصل كل علاقة بين العرب، وهي المكوِّن الرئيسي الذي يوحد بينهم، إلى جانب التاريخ المكون الآخر من مكونات الأمة العربية، ومصر في تاريخها الطويل، دافعت عن الوطن العربي، وصدت الغزوات المتتالية عليه. . . فمن أخرج الصليبيين من فلسطين؟ أخرجهم رجل يدعي صلاح الدين، هذا الرجل قاد حملته من هنا من مصر. قاد هذه الحملة وحرر وطناً عربياً، وحرر مقدسات اسلامية من المد الصليبي، ولكن ذلك تم باسم الاسلام وليس باسم القومية العربية، فكيف نقوّم ما قام به هذا البطل، وهل نعتبره بطلاً عربياً أم نعتبره بطلاً إسلامياً؟ وماذا نقول عن قطز وبيبرس البطلين اللذين وقفا في وجه التتار وردا الهجمة البربرية التي قاموا بها على بلادنا؟ وما هي الهوية التي يحملانها؟ كل هذه البطولات تمت باسم الاسلام وتحت شعار الاسلام وحده، ولا شأن لها بالقومية العربية.

ومصر هي التي تتصدر اليوم القائمة العربية في الفصاحة والبلاغة والأدب، ورجال الأزهر الشريف هم أقطاب الدراسات الاسلامية والعربية في عالمنا العربي كله، وكذلك الباحثون والكتاب هم رواد العلماء في مجتمعنا العربي، كل ذلك بفضل محافظة مصر على القرآن وعلومه، وعلى اللغة العربية وآدابها . ومصر هي أكبر دليل على أن الاسلام هو صانع هذه الأمة، والمحافظ على وجودها. . .

ليس معنى ذلك أننا لا نريد الاعتراف بالأقليات ولا بدورها في الوطن العربي، النصارى هم مواطنون يعيشون معنا، لهم ما لنا وعليهم ما علينا، ولكننا في لبنان، وللأسف الشديد، نشكو طغيان الأقلية، ففي لبنان وصلنا إلى ما وصلنا إليه بسبب التعصب الطائفي الذي تميزت به السياسة المارونية. إن المارونية السياسية في لبنان طغيان كبير صنعه الاستعمار الفرنسي. وما زال هذا الطغيان يمارس علينا إلى جانب الطغيان الصهيوني ضد الأمة العربية وضد تطلعاتها إلى التحرر. فماذا نقول عن هذا؟ إلى الآن، نحن نحاول أن نقنع مواطنينا المسيحيين بأن نعيش سوية على قدم المساواة وهم يرفضون. الأقليات دائماً تشتكي من ظلم الأكثرية، ولكننا في لبنان نشتكي من ظلم الأقلية للأكثرية، وإذا أردنا أن نقابل بين حياة الأقليات في العالم العربي وبين حياة الأقليات في أوروبا نفسها، فهل تستطيع أقلية من الأقليات في أوروبا أن تفرض رأيها على الأكثرية؟ إن الأقلية في العالم العربي تتدخل في أدق الأمور بالنسبة إلى المسلمين، وذلك تحت شعار القومية العربية، وهي تحاول أن تفرض رأيها علينا، وكم من مرة رأينا ممثلي الأحزاب القومية من المسيحيين يتهجمون على الإسلام باسم القومية وباسم الحداثة والعصرنة، حتى كدنا نعتقد أن بعض هؤلاء ما اعتنقوا المبادىء القومية إلا لضرب الإسلام من الداخل. . . وقد تأثر بهم الكثير من القوميين المسلمين للأسف الشديد. ومن ذلك ما رأيناه من اندفاع القوميين نحو العلمنة ونحو الماركسية، وكلاهما بدعة غربية دخلت إلى بلادنا من خلال هؤلاء. وتأييداً لهذا القول أورد نصاً لأحد القوميين العرب في لبنان كتبه بعد هزيمة عام ١٩٦٧، قال: «ما نطمح إليه ونعمل له كقوميين عرب هو تأسيس عصر عربي جديد، نعرف أن تأسيس عصر عربي جديد يفترض بادىء ذي بدء الانفصال كلياً عن الماضي، ونعرف كذلك أن نقطة البداية في هذا الانفصال هي النقد، نقد الموروث، ونقد ما هو سائد وشائع، لا يقتصر دور

النقد على كشف ما يحول دون تأسيس العصر الجديد وإنما يتجاوزه إلى إزالته تماماً». ثم يتابع الكاتب كلامه فيقول: «ولما كانت بنية الثقافة والحياة العربيتين تقوم في جوهرها على الدين، فإننا نفهم ما يقوله ماركس من أن نقد الدين شرط لكل نقد». وكان ذلك من خلال حملة قام بها بعض القوميين العرب على جمال عبد الناصر بعد الهزيمة. والعجيب أن هؤلاء القوميين كانوا يلتفون حول عبد الناصر قبل هزيمة عام ١٩٦٧، وكانوا يعتبرونه قائداً وزعيماً للأمة العربية، وكانوا يحجون إليه في القاهرة ويمجدونه، فلما وقعت الهزيمة انقلبوا عليه وتنكروا له وهاجموه... ثم نرى أن هؤلاء القوميين انضموا إلى الثورة الفلسطينية بعد ذلك، وقاموا بإعلان تأييدها ومساندتها وتركوا عبد الناصر، وإذا بهم ينقلبون أيضاً على هذه الثورة بعد فترة من الزمن ويناصبونها العداء.

لقد رأينا كيف تطورت الأحداث وتحولت من أحداث قومية وعربية إلى أحداث مذهبية، وإذا بالصراع المذهبي يسيطر على الساحة، وإذا بالشعارات قومية والممارسات مذهبية، فإذا ببعض الأحزاب يتحول إلى أداة يضرب بها من يشاء...! وهكذا رأينا البندقية العربية في لبنان تتجه إلى صدر الإنسان العربي لتقتله، ورأينا المتفجرة العربية توضع في طريق الإنسان العربي لتسحقه، ورأينا كل السلبيات في هذه المعركة التي عاشها لبنان ويعيشها إلى الآن... لقد سقطت شعارات العروبة والقومية العربية في لبنان بأيدي من يحملون هذه الشعارات... ورأينا بعض الأحزاب القومية تتآمر على العروبة باسم القومية..!

فإذا أردنا أن نجري حواراً بين التيارين الاسلامي والقومي، فعلى التيار القومي أن يعترف لأمتنا بحقها في أن تكون أمة مرتبطة بدينها وعقيدتها، أي مرتبطة بالاسلام. فلا نبعد الإسلام لمصلحة الأقلية ولا نبعد الاسلام لمصلحة الماركسية، ولا نبعد الاسلام لمصلحة المذهبية، أو لمصلحة أية قوة من الدول التي تريد أن تضرب العالم العربي أو أن تضرب العالم الاسلامي كله، عن طريق هذه الدعاوى التي تنشرها بين العرب. لست ضد أي مواطن مسيحي. ولست ضد الأقليات، فإذا كان لنا أن نعالج موضوع الجامع بين العروبة والاسلام، فقد بينت أن هذا الجامع واضح وأساسي. إن العروبة التي أشار إليها القرآن هي عروبة اللسان، وهي تربط جميع من يتكلم اللغة العربية برباطها. نريد من التيار القومي ألا يغالي في محاربته للإسلام، وألا يطالب بما طالب به ماركس، وهو إزالة الدين إزالة تامة لبناء عصر جديد، فالعصرنة والحداثة لا تعني أبداً أن نقضي على أصول أمتنا وتراثها وحضارتها.

٧ ـ وجيه كوثراني

جرى التأكيد في عدد من ورقات العمل على العلاقة المتينة والقوية بين العروبة والاسلام، سواء من زاوية المضمون الحضاري، كما أكد جوزف مغيزل، أو من زاوية المضمون اللغوي الثقافي، كما جاء في ورقة محمد عابد الجابري وعبد العزيز الدوري. كما جاء التشديد على دوائر الانتماء اللامتناقضة التي أشار إليها الامام محمد الغزالي.

هذا التأكيد وهذا التشديد صحيحان ولكن المسألة لا تزال تثير إشكالاً. تثير مفارقات

واختلافات وصراعات، سواء في فهم الفرقاء للتاريخ، أي في استحضار صور التاريخ من الماضي أو في فهمهم لمشاكل الحاضر، أو في تصورهم للحلول المستقبلية. فما هي طبيعة المشكلة: هل هي مشكلة فكرية ـ عقائدية، أم مشكلة سياسية؟ ما هو جانبها الرئيسي المتحكم في مسارها؟

الجانب الرئيسي في المشكلة يكمن في السياسة، أي في التعبير السياسي عن مجموعة مصالح القوى والكتل والدول والأحزاب في البلاد العربية والاسلامية. وعندما يقال: إن المسلم عربي، والعربي مسلم، يثور سؤال: كيف تترجم هذه المعادلة في السياسة أي في الموقف السياسي؟ ولعل أمثلة من التاريخ توضح أبعاد المشكلة. فعروبة ابن المقفع، التي هي عروبة السهل الممتنع في اللغة، كيف ترجمت سياسياً؟ ترجمت في إطار صراع اجتماعي ـ سياسي ميّز حقبة تاريخية معينة في تاريخ الأمة (ما اصطلح على تسميته الشعوبية). وهناك أمثلة كثيرة من تاريخ الدولتين العثمانية والصفوية. ففقهاء الدولة العثمانية كتب معظمهم أو كلهم باللغة العربية التي سادت المحافل الثقافية والمراكز الدينية في الدولة العثمانية (تفسير ابن السعود وتراجم علماء الدولة العثمانية). وعلماء الدولة الصفوية كتبوا جميعهم باللغة العربية كما لا تزال كتب بعضهم تطبع حتى الآن. ونلاحظ باختصار، من خلال أمثلة لا يتسع الوقت لتوسيعها، أن السيادة اللغوية ـ الثقافية للغة العربية في المراكز العلمية والدينية، الرسمية منها والشعبية، وفي كلتا الدولتين (العثمانية والصفوية) لم تمنع حدوث صراع دموي دام قرنين من الزمن.

الخلاصة أنه إذا كان الصراع استراتيجياً وسياسياً واقتصادياً ـ وهذا هو قانون التاريخ ـ فإن مدخل الحل هو في التركيز على برامج العمل واستراتيجياته بين الأحزاب والقوى والحركات والدول، بحيث تأخذ هذه البرامج بعين الاعتبار مصالح الشعوب العربية والاسلامية وتطلعاتها في عصر التحديات الكبرى، عصر عالمية السيطرة والاستقطاب. وتطلعات الشعوب العربية والاسلامية لا بد من أن تكون واحدة ومشتركة لأنها هي تطلعات الحرية والمساواة والعدل والتنمية المتوازنة.

٨ ـ قسطنطين زريق

إني أعتقد أن كلامنا عن العروبة والإسلام ووضعنا أحدهما في مقابل الآخر يتصف بكثير من التجريد، كأن العروبة هي كلها من نوع واحد وكأن الإسلام في هذا العصر يتخذ شكلاً واحداً. والواقع أن هناك أنواعاً من القومية العربية وأشكالاً من الإسلام يجب أن نوضحها ونحددها في أذهاننا عندما نتكلم في الموضوع.

وانطلاقاً من هذا، اسمحوا لي أن أقول ـ وبكل تواضع ـ إننا ربما نعالج هنا معركة وهمية. فالعلاقة بين القومية العربية والاسلام علاقة عضوية لا يمكن انكارها. ولكن المعركة الحقيقية التي نجابهها في هذا العصر هي المعركة بين العقلانية والجهالة، بين الحرية والفرض

بالقوة والعنف، بين الديمقراطية والقهر. فإذا تميز الاسلام والقومية العربية بالعقلانية المطلوبة في هذا العصر، وإذا خاضا معاً المعارك الحقيقية في بناء الحاضر والاعداد للمستقبل، فإنهما يتقاربان ويخف التناقض أو الاختلاف القائم بينهما. ونحن لنا في حاضرنا مثل على هذا، فالذين يحاربون الظلم في فلسطين ويضحون بالغالي والرخيص في سبيل التحرر، هؤلاء لا يصرفون كثيراً من وقتهم واهتمامهم في البحث في العلاقة بين العروبة والإسلام أو بين اتباع هذا الدين وذاك. انهم كلهم يد واحدة في معركة التحرر.

وكل ما نستطيع فعله هو أن نؤمن للقوميين والاسلاميين حرية التعبير والديمقراطية الفكرية والسياسية، واحترام رأي الغير، والدفاع عن حقوق المواطن والإنسان، فإنهم عندئذ سيسيرون حتماً في طريق التوافق والتكامل. فإلى خوض معارك العصر الأساسية لضمان بقائنا في الحاضر والمستقبل، يجب أن نصرف اهتمامنا، وبذلك تزول الفروق الموروثة والوهمية بيننا.

٩ ـ عصام العريان

أود تقديم الشكر والتقدير لمركز دراسات الوحدة العربية على دعوته الكريمة. فالدافع إلى الحوار هو المأزق العربي الراهن الذي تعيشه الأمة العربية ومظاهره: الوفاق العالمي الذي اتجه ضد الأمة (سايكس ـ بيكو جديدة)، والهزائم المتتالية أمام العدو اليهودي الصهيوني الاسرائيلي والفشل المتكرر في التنمية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية سواء التابعة أم المستقلة.

وبالنسبة إلى العلاقة بين العروبة والاسلام، لا وجود للعروبة تاريخياً من دون الإسلام. فأنا مصري عربني الإسلام ولا رسالة للعروبة حضارياً من دون الإسلام. وماذا يقدم العرب للعالم، كعرب فقط، إذا لم يحملوا رسالة الإسلام؟ ولا يكفي الحديث عن الإسلام كتراث، كمقوم، فالشعار «أمة عربية واحدة. . ذات رسالة خالدة» الذي رفعه حزب البعث وما زال ويحكم قطرين عربيين كبيرين تحت لوائه، والسؤال: ما هي هذه الرسالة الخالدة؟ في تصوري أن النظر إلى الغير والحديث إلى الآخر هو الذي يصنع الخصومة والتباعد بين العروبة والإسلام.

لقد قلت مرة في كلمة لي في مجلس الشعب: إن أحد الأسباب التي تعوق تقدمنا عن الاستمرار في التنمية هو النظر الدائم إلى الخارج: سواء في حالة الضعف بالاعتماد على المعونات أو التقليد الحضاري، أو في حالة القوة بالفتح العسكري والتطلع إلى الغزو. وإننا لا بد من أن نعود إلى الداخل أولاً لترتيب البيت جيداً وإصلاح الأوضاع وتحقيق أكبر قدر من المشاركة الشعبية. باختصار، النظر إلى الإنسان.

أما عن الشعوب الاسلامية: فهناك من ينكر اهتمامنا كأفراد بالشعب الاندونيسي مثلاً. وهنا يثور السؤال: لماذا حركت فرنسا أساطيلها تجاه السواحل اللبنانية؟ وأيضاً: دولة الفاتيكان واهتمامها البالغ بافريقيا وجنوب شرقي آسيا؟ ألا يجوز لنا أن نهتم بالشعوب

الإسلامية على مستوى الدول وعلى مستوى الدعوة كدعوة إسلامية، وعلى مستوى الأفراد كاهتمامات ومتابعة، أم أن الدفاع عن حقوق الإنسان من إفرازات الحضارة الغربية التي لا يجوز لنا أن نتبناها. وعلى مستوى التنظيمات: هناك منظمة المؤتمر الإسلامي؛ وهناك المنظمة التي ولدت ميتة: جامعة الشعوب العربية والإسلامية، وهناك ما أنشيء حديثاً: المجلس الإسلامي العالمي للدعوة والإغاثة.

أما عن غير العرب في المجتمع العربي: فهل هي مشكلة مزيفة كما قال بعض المتحدثين؟ لا أظن ذلك: فهناك مشكلات للأقليات في العالم كله، سواء أكانت دينية أم عرقية إثنية.. مثلاً الباسك، الإيرلنديون، التاميل... الخ. فيجب البحث عن الحلول المقترحة لمشكلات غير العرب في المجتمع العربي.

ماذا يقول الإمام الشهيد حسن البنا في مشروعه العملي الذي طرحه منذ نصف قرن؟ إصلاح النفس، تكوين البيت المسلم، ارشاد المجتمع، تحرير الوطن سياسياً واقتصادياً وروحياً، إصلاح الحكومة حتى تكون اسلامية بحق، السعي لتوحيد العالم الاسلامي، أستاذية العالم. وهي رسالتنا التي نتوجه بها إلى العالم.

ما هي الصلة بين الجامعة السياسية ومشروع النهوض والتحرر؟ أظنها قائمة على الأقل في النظرة المستقبلية والإجراءات العملية. فالنظر إلى مقومات ألف مليون مسلم غير النظر إلى ١٥٠ مليون عربي فقط. هذه بعض الإشارات السريعة إلى الأسئلة التي طرحتها ورقة مخطط جدول الأعمال.

١٠ - ابراهيم سعد الدين

سأقتصر في تعليقي على عدد محدود من النقاط، لأننا في وقت متأخر من الجلسة. أود في البدء أن أشير إلى عنوان الندوة نفسها، ألا وهو «الحوار القومي - الديني». فإن ما نمارسه ليس حواراً بين القومية والدين بل هو حوار بين حركات سياسية يجعل بعضها الدين الإطار المرجعي لحركته، بينما ينطلق البعض الآخر من دعوة إلى تكوين دولة العرب. ومن هذا المنطلق أيضاً أرى عدم صحة تركيز النقاش حول جامع العروبة وجامع الإسلام. فليس هناك بين العروبة والاسلام أي تناقض. أوافق تماماً الشيخ محمد الغزالي في مقولته حول عدم التعارض بين الدوائر اطلاقاً.

على أن ذلك لا ينفي اطلاقاً القول بوجود تناقضات بين الحركات السياسية، فهي قد تستهدف أهدافاً مختلفة أو تعطي أولويات مختلفة للقضايا. وهنا لا بد من الإشارة إلى أن ما ذهب إليه محمد علي الجوزو عن أن التناقض ليس مع العروبة بل مع الحركة القومية العربية، فإن عكس هذا القول صحيح بالنسبة إلى القوميين، فإن تناقضهم ليس مع الإسلام بل مع بعض الحركات الإسلامية. وأؤكد هنا على أن الحركات السياسية القومية ليست كلاً موحدا، والأمر نفسه ينطبق على الحركات السياسية الإسلامية.

وأود الإشارة إلى أن الحوار بين الحركات السياسية الإسلامية والحركات القومية لا يستهدف بالضرورة تطابق المواقف أو إنهاء كل خلاف. من المحتمل بالطبع أن يؤدي الحوار إلى تضييق شقة الخلاف. ولكن من الطبيعي أيضاً أن تبقى بعض الأمور موضوع صراع. على أن الصراع السياسي والفكري يجب ألا يمنع التعاون واتخاذ المواقف المشتركة حيث يوجد اتفاق فعلي.

وأشير في هذا المجال إلى بعض النقاط التي أثيرت خلال النقاش. فيشير محمد عمارة مثلاً إلى أن الدعوة القومية بالمعنى المعاصر أو بالمضمون الغربي هي دعوة حديثة، وأنها تؤدي إلى التفرقة لا إلى التجمع، وهو لذلك يحذر من تبني مثل هذه الدعوة. ورغم أنني أتفق معه على حداثة الدعوة القومية فإن ذلك صحيح بالنسبة إلى كل الدعوات القومية في كل مكان من العالم حيث برزت في مرحلة معينة فقط من نمو المجتمعات البشرية. ولكن الدعوة إلى القومية لا تمثل خللاً. لقد برزت الدعوات القومية والحركات القومية في الوطن العربي في مواجهة التسلط التركي في سياق الامبراطورية العثمانية. والدعوة إلى استقلال العرب من السيطرة العثمانية لا يمكن ـ من وجهة نظرنا ـ أن تمثل خللاً. والا اعتبر خللاً كذلك وجود الدولة الصفوية التي كانت قائمة في ايران. وإذا كانت الدعوة إلى القومية العربية قد اتخذت شكل الدعوة إلى الانفصال عن الامبراطورية العثمانية، فإنها في المرحلة الحالية هي دعوة إلى الوصل بين الأقطار العربية وتوحيد صفوفها.

وهنا يطرح عصام العريان تساؤله عن أي وحدة يجب أن ندعو، أليس من الأفضل أن ندعو إلى وحدة المليار مسلم بدلاً من الدعوة إلى وحدة ١٥٠ ـ ٢٠٠ مليون عربي. ولا أرى وجهاً للمقابلة. إن الدعوة إلى الوحدة العربية هي دعوة إلى تشكيل الدولة العربية الواحدة. وهي لا تتناقض على الاطلاق مع التعاون مع العالم الاسلامي ودعم المسلمين في كل مكان بل قد تكون قاعدة لهذا الدعم. إن الدوائر المختلفة، القطرية والعربية والاسلامية، كما قال الغزالي ليست متناقضة: ودون مصادرة حق البعض في الدعوة إلى الوحدة بين المسلمين فإن حق القوميين في الدعوة إلى وحدة عربية يجب ألا يُنكر أو يعتبر خللاً.

١١ ـ سالم نجم

لقد نشأت عربياً مصرياً وطنياً ثم إسلامياً، وشاركت في أحداث بلدي مصر خلال الحرب العالمية الثانية وفي قناة السويس، وفي موقف المعارضة السياسية في عصر عبد الناصر، ثم في عهد السادات، ثم معارضاً للحكم الحاضر لأن العهود الثلاثة امتداد لبعضها البعض. ثم إنني أزهري بمعنى الكلمة ـ وغربي الثقافة ـ فلقد تعلمت وتخرجت من جامعة اكسفورد في انكلترا، وما زلت على صلة بالعلوم الحديثة والمتطورة، هنا في مصر وعلى مستوى المؤتمرات الدولية في الغرب والشرق. وأورد بعض الملاحظات:

أ ـ إنني أؤمن بالعروبة وأؤمن بالإسلام وأؤمن بوطني. ولا أعتقد أن هناك تعارضاً بين

هذه المعاني، بـل إني من الداعـين والعاملين في مجـال تعريب العلوم الـطبية في مصر والـوطن العربي، كما أشار فضيلة الشيخ الغزالي وطالب به.

ب ـ وأرى أن العقيـدة الاسلاميـة ضرورية لصيـاغة الفـرد العربي واستقـامـة سلوكـه وانتاجه في الـوطن العربي، بـل أطالب المسيحي أن يكـون متديناً فهو أقـرب إليّ من المسلم العـاصي. والعقيـدة ضرورة لازمـة للشعب ككـل وللمـدافعـين عن أرض الـوطن العـربي. الإسلام مصدر التوجيه المعنوي لأفراد القوات المسلحة، ورأينـا أثره في الحـرب الوحيـدة التي حققنا فيها انتصاراً على الاسرائيليين عام ١٩٧٣.

ج ـ إن العلمانية كما أفهمها هي طلب العلم والتقانة الحديثة وتطوير الدولة لتصبح دولة عصرية، ولكن ذات أخلاقيات عالمية تنفع الإنسان ولا تضره.

د ـ إن الإسلام، في نظري، هـو عبادة مستمـرة للفرد في حيـاته اليـومية الشـاملة طبقاً لقـول الله ﴿قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك لـه وبـذلـك أمـرت وأنـا أول المسلمين﴾. ولهذا لا يمكن أن أعيش من دون الشريعة الإسلامية أو المطالبة بتطبيقها لأسعد أنا ويسعد كل من حولي من العرب والناس جميعاً.

وأخيراً أقول: إن القـوميين صفـوة محدودة العـدد والإسلاميـين صفوة وشعـوب وتراث وكيان ومجتمع ودولة: وأرى أن يأتـوا إلينا من هـذا المنطلق، منـطلق الشورى والانتخـابات. ألسنا نطالب بالديمقـراطية وبـالشورى وبـالانتخاب الحـر؟ دعنا نجـري انتخابـاً بين الصفـوة العربية والشعوب. ولنا في إسلامية النقابات المهنية في مصر خير برهان.

نقـطة لقـاء: لنتفق عـلى رأي واحـد ونقف صفـاً واحـداً ضـد جميـع المحـاولات التي تستهدف النيل من الحريات والممارسات الديمقراطية والشورى، ونفسح المجال أمـام التعدديـة الحزبية والفكرية ونتعايش على احترام بعضنا البعض ولا بد من إظهار حسن النية والثقة فيـما بيننا. لنتفق على الوقوف صفاً واحداً خلف الانتفـاضة الفلسـطينية، بـل الثورة الفلسـطينية، على أرض فلسطين. والثورة بدأت إسلامية واستمرت إسلامية وبهذا نجحت.

كما أننا مسلمين ونصارى وقوميين يجب أن نقدم التسامح والعدل والسعي الحثيث نحو استقـرار الوضـع في لبنان الموحد بكـل طوائفـه وأن يسود العـدل نظامـه السيـاسي والشعبي ليتعايش الآن كما تعايش الناس في الماضي لآلاف السنين.

١٢ ـ عصام نعمان

على كونها عجالة، فقد حرص طارق البشري على أن تكون مقاربته للموضوع شمولية بقـدر الإمكان. ومـع ذلك أحسب أنـه أغفل جـانباً مهـماً من الموضـوع هو بيـان دور الغرب الأوروبي، ومن ثم الغرب الأطلسي، في استغلال وجوه التباين بـين العروبيـين والإسلاميـين وتوظيفها في خدمة مصالحه. فهو تارة يبدو في صف الجامعة الإسلامية والاسلاميين، وهو تارة

أخرى يبدو في صف الجامعة العربية والعروبيين، ولكنه يحرص دائماً على أن يكون في صف مصالحه وأغراضه الاستراتيجية والاقتصادية، وذلك بمحاربة فكرة الوحدة وتجلياتها العملية، سواء أكانت في إطار الإسلام أم في إطار العروبة.

عندما كان محمد علي وابرهيم يقومان، من الناحية الموضوعية، بعمل توحيدي له أبعاد قومية بعد نظام مصر المتفتح على العصر إلى بلاد الشام، سارعت أوروبا إلى تضييق فجوة خلافاتها لتقف إلى جانب السلطنة العثمانية، أي إلى جانب من كان يمثل، في حينه، الجامعة الاسلامية. ولكن عندما انعدم البديل التوحيدي العربي للسلطنة العثمانية عشية الحرب العالمية الأولى، اتحد الغرب الأوروبي الاستعماري في مواجهة السلطنة ونفذ بلا هوادة مخططه التقسيمي التفتيتي بغرض منع قيام حركة الوحدة ودولتها بين وادي النيل وبلاد الشام.

الغرب الأوروبي ومن ثم الغرب الأطلسي (الذي ورث دوره) كان وما زال، خصوصاً في التاريخ المعاصر، يحارب الوحدة، تارة باسم الإسلام وبواسطة الإسلاميين وتارة باسم العروبة وبواسطة العروبيين. وعليه فإن المطلوب هو التنبه لهذه الإشكالية على صعيدي الفكر والعمل، ولا سيما على الصعيد السياسي حيث تتركز المواجهة وتفسح المجال أمام اللاعبين، إما للوقوع في تناقضات أو لتحقيق توافقات بناءة في التصدي للتحدي المركزي.

١٣ ـ طارق متري

لي ملاحظة مقتضبة حول جامع الإسلام بين العرب وغير العرب.

إن التوحيد السياسي للعالم الإسلامي مسألة شائكة ولعلها ليست مطروحة على النحو الذي تثار فيه قضية الوحدة العربية، لا لجهة الإمكانية ولا من حيث إنها ملحة. لكن التعرض لها، كما تقترح ورقة العمل، يغني أبحاثنا على أكثر من صعيد. فهو قد يفتح الباب أمام تدارس متجدد لمعنى الوحدة في ظل التعدد الثقافي واللغوي وشرعية تعدد الهويات الوطنية.

السؤال الأول يدور حول محركات الوحدة السياسية. هل الإنتماء إلى الاسلام يشكل، بحد ذاته، واليوم، رابطة سياسية تتخطى الحواجز اللغوية والجغرافية والإثنية، أم أنه يؤدي إلى نوع من المشاركة الروحية والوجدانية لا بد من تفعيلها حتى يكون لها أثر سياسي. وهل هذا التفعيل ممكن من غير التعريب الثقافي.

هذا يقودنا إلى سؤال حول عالمية الإسلام وعلاقته بالهوية الحضارية. إن ثقافة الشعوب الإسلامية غير العربية ربما لا تكون موصولة بالتراث العربي ـ الإسلامي بل بتراثات «وثنية» كما سماها الجابري. هل إسلامها ناقص لأن ذاكرتها التاريخية غير عربية؟ أليس اعتبار الإسلام مجرد موروث ثقافي إنقاصاً له؟ أليس الإسلام قادراً على إخصاب ثقافات أخرى غير العربية؟

١٤ ـ الفضل شلق

في مناقشة موضوعي العروبة والإسلام، غالباً ما يغيب مفهوم الأمة كسيرورة تاريخية. بعد الحرب العالمية الأولى، تخلى الأتراك عن فكرة الجماعة، وكان الفرس قد انفصلوا فيما قبل، ولم يبق للعرب من فكرة الجماعة سوى العروبة. لكنهم لم يرثوا دولة قومية بل ورثوا دولاً قطرية هي المشكلة.

ولم يستطع العروبيون بعد ذلك أن يصوغوا «نظرية للقومية العربية»، بينما الإسلاميون اختصروا الإسلام إلى «شعار تطبيق الشريعة» (والاعتراض هنا على كلمة «شعار» لأن تطبيق الشريعة يقوم به كل مسلم حسب عقيدته، وتطبيق الشريعة كشعار يرمي إلى وضع هذا الأمر بيد الدولة المشبوهة يضع علامات استفهام حول الشعار نفسه).

إن أساس المشكلة هو غياب الوعي التاريخي. فمن دون هذا الوعي لا نستطيع فهم سيرورة أمتنا ولا وضع برنامج مستقبلي لها. ومن دون هذا الوعي يختصر الإسلاميون الإسلام إلى شعار بدل رؤيته كدين واسع رحب، وكثقافة وحضارة. من دون هذا الوعي التاريخي يتحول النقاش إلى مهاترات.

إن نقيض العروبة والاسلام معاً، هو الدولة القطرية، وهي دولة علمانية تطبق الشريعة. إن عجز الحركة القومية والحركة الاسلامية هو ما يجب أن يكون موضوع البحث في هذه الندوة.

١٥ ـ محمد حسن الأمين

جامع العروبة قومي ـ لغوي وقد تدخله الاعتبارات العرقية، وهو لا يشمل غير العرب من المسلمين. أما جامع الإسلام فهو عقيدي فكري ثقافي يتسع للعرب وغيرهم من الشعوب الاسلامية.

ونحن لا نرى أن ثمة تعارضاً بين الانتماء القومي والانتماء الديني، الاسلامي خاصة. ولا نرى أن هناك مشكلة في المجتمع الاسلامي بالنسبة إلى غير المسلمين، وذلك لأن غير المسلمين من أهل الكتاب، وسواهم، يملكون حريتهم الكاملة التي يضمنها الإسلام بشأن أحوالهم الشخصية. ولسبب آخر، هو أن غير المسلمين لا يملكون شريعة شاملة لشؤون الحياة الاجتماعية والاقتصادية وغيرها من الشؤون التي نظمتها الشريعة الاسلامية.

المسلم ينقاد إلى القوانين بدافع العقيدة في الدولة والمجتمع الاسلاميين. وغير المسلم ينقاد إلى القوانين بوصفها قوانين الدولة التي ينتمي إليها، وهو فرد في مجتمع سياسي يتساوى فيه مع غيره من الأفراد المسلمين.

إن الحوافز القومية التي تحرك الشعوب باتجاه التحرر والوحدة تضع هذه الشعوب

مباشرة أمام واجباتها الاسلامية. وهي حين تحقق وحدتها القومية على أساس عدم المساس بعقيدتها الإسلامية وما ترتبه هذه العقيدة من مستلزمات تكون قد اقتربت تماماً من الوحدة الإسلامية التي تتشكل من هذه الوحدات المتعددة.

١٦ ـ عبد الإله بلقزيز

كيف نقرأ «الاجماع» على الأطروحة القائلة ان لا تناقض بين العروبة والإسلام وان العلاقة بينهما علاقة تضافر تاريخي وماضوي: هل هي أطروحة تنتمي إلى الحقيقة من وجهة نظر موضوعية، أم هي حقيقة ينتجها الوعي السياسي والايديولوجي للعرب والمسلمين العرب؟ لا أشك في أن مجرد بناء هذه العلاقة بناء تكاملياً في الوعي العربي، والاسلامي العربي، يكشف عن درجة من التطور والارتقاء في تجاوز حساسيات الماضي وفي إدراك بطلان اللجوء إلى احداث القطيعة بين العروبة والإسلام، وبالتحديد القطيعة بين الاتجاهات الاسلامية والاتجاهات القومية. غير أن السؤال الجدير بالطرح هنا يتعلق بمدى ما تتمتع به هذه الأطروحة من حجة ووجاهة خارج نطاق الايديولوجيا.

يبدو لي شخصياً أن بناء هذه الأطروحة يجري من موقع ايديولوجي وقومي محدد هو ـ بالتعريف ـ الموقع القومي العربي (وهو موقع يشترك في الانتماء إليه القوميون والاسلاميون على السواء). لننظر في صحة هذا الحكم من خارج دائرة العرب: هل يشاركنا الماليزيون والباكستانيون والأندونيسيون والايرانيون والأتراك وغيرهم من غير العرب هذا الرأي؟ لا بكل تأكيد. انهم لن يؤسسوا وعيهم بالإسلام في تلازم عضوي مع العروبة على الرغم من عروبة القرآن والنبي. بل هم لا يمكنهم إلا أن يعوه من موقعهم كإيرانيين وأتراك... الخ، أي من موقع قومي. وهذا بمقدار ما هو كسب يضاف إلى رصيد المثقف القومي العربي الباحث عن هوية للتميز فهو بالقدر نفسه كسب للمثقف الاسلامي الذي سيعطي بعداً نضالياً وطنياً لوعيه الاسلامي. وهي «المصالحة» التي تحتاج إليها المعركة الوطنية والمعركة الديمقراطية ومعركة التنمية. وهذا يعني أيضاً أن الايديولوجيا ليست دائماً غير مطلوبة، بل هي أحياناً سبيلنا إلى بناء شروط نهوضنا.

١٧ ـ فريد عبد الكريم

الاستماع في هذه الندوة استمتاع ومن ثم فإنني سوف استمر مستمعاً دائماً، ولكن هناك بعض الاشكاليات أود أن أطرحها.

ـ عن عنوان الجلسة الأولى ـ جامع العروبة وجامع الاسلام ـ شابه غلط إلى حد كبير، لأن العروبة حركة سياسية تقوم على الانتماء إلى قوم ولغة، وبالتالي مشاعر مشتركة ووجدان واحد وأرض وتحديات من أجل حرية الأرض وحرية المواطن ومن أجل حقوقه الاقتصادية والاجتماعية، ومن أجل دولة حرة تجمع الأرض كلها متحررة ومن أجل علاقات عادلة

عليها. والاسلام هو الشرعية العليا، الحاكم لتصرفات البشر عليها، كما أنه حاكم لكل من يدينون به خارجها. وبالتالي فمقابلة العروبة والإسلام فيما يجمع بينهما، وفيما يفرق،هي مسألة قد وضعت وضعاً غير صحيح.

وحتى مسألة الحضارة العربية في مقابل الحضارة الإسلامية، فإنها مسألة خاطئة أيضاً وغير مقصودة لأن الحضارة العربية واضع أسسها وصلبها الإسلام. وعندما نقول الإسلام، فإنه يجمع بين عباءته العامة جوهر الأديان السابقة إذ إن هذا الدين قد أضاف لبنة إلى ما سبقه «لأن الدين كله لله». إذاً فإن المسألة إذا طرحت على وجهها الصحيح، فإنما ينبغي أن تكون الجامع بين القوميين والاسلاميين أو المفرق بينهم.

ولا بد من أن تكون النظرة الجوهرية إلى أنهما حركتان (أو تياران) سياسيتان تستهدفان أغراضاً سياسية في المقام الأول، وصراعهما في بعض مراحل التاريخ كان سياسياً وينبغي ألا نأخذ بظاهر التسمية، فلا يصح أن نسحب عن القوميين إسلامهم، ولا يصح أيضاً أن نلغي من التيار السياسي الإسلامي هويته القومية، حتى ولو أنكر ذلك بعضهم. لأن الانتماء إلى أسرة أو قرية أو إقليم لا يلغي عقيدة اعتنقها الناس عن ايمان لم يفتر أبداً. واسمعوا قول الرسول الكريم عن مكة: «والله انك أحب البلاد إليّ، ولولا أن أهلك اخرجوني منك ما رضيت بغيرك أبداً». إذاً فالحوار ينبغي أن يدور عن تيارين سياسيين أياً كانت المسميات، إذ إن الأسماء لا تغني عن الحقيقة شيئاً.

ثانيًا: مبــدأ المواطنــة

تتناول المناقشات:

- الحديث عن حقوق المواطنة ومدى ما تشمل من مساواة بين المختلفين في الدين في المجتمع العربي، والمختلفين في اللغة في المجتمع الاسلامي.

- يشمل وسائل حل المشاكل التي تثور إزاء:

- الأقليات الدينية.

- الأقليات القومية.

- يشمل الأساليب الفقهية والتنظيمية لحل الصعوبات التي تثور ازاء تحقق مبدأ المواطنة بالنسبة إلى غير المسلمين في المجتمع العربي وغير العرب في المجتمع الاسلامي.

- يشمل الأقليات العربية في المجتمعات الأخرى (آسيا، افريقيا، أوروبا، أمريكا).

- ويشمل الأقليات الاسلامية في البلاد غير العربية غير الاسلامية وأوضاع هذه الأقليات وكيفية صيانة حقوقها في مجتمعاتها، على غرار المحافظة على حقوق غير العرب وغير المسلمين في مجتمعاتنا.

المنـاقشـات

١ ـ هشام جعيط (تقديم)

هذه الجلسة مخصصة للبند الرابع الذي تحت أعينكم في ورقة «مخطط جدول الأعمال». هذا البند يتناول مبدأ المواطنة. والمواطنة مفهوم يتطلب نصيباً من التفكير في فقه القانـون وفي علم الاجتماع وفي العلوم الاسلامية، وبالطبع في العلوم السيـاسية. وهـو يشتمل عـلى خمس نقاط تتناول الأولى منها أساساً الحديث عن حقوق المواطنـة ومشكلة المساواة بـين المختلفين في الدين في المجتمع العربي. أما الثانية فتشمل مشاكل الأقليات. والثـالثة يجـري فيها الحـديث عن صعوبات حل مبدأ المـواطنة. والبنـد الرابـع يتكلم عن الأقليات العـربية في المجتمعـات الأخرى (في آسيا وافـريقيا. . . الـخ). وأخيراً يشمـل البند الخـامس الأقليات الاسـلامية في البلاد العربية غير الاسلامية. هـذا في عجالـة ما أطلبـه منكم أن تتناولـوه بأكـثر ما يمكن من الانضباط والاختصار.

٢ ـ علي الدين هلال

يتصل مفهوم المواطنة بمفهوم الدولة الحديثة ويرتبط بـالمفهوم القـانوني عن «الجنسيـة»، أي المواطن هو من يحمل جنسية الـدولة. والمـواطن يرتبط بمفهـوم الوطن. ما هو الـوطن؟ هو علاقة بين الإنسـان والأرض. الـوطن هو أرض آبـائي وأجدادي، ووطني هـو مصدر رزقي، وهـو المكان الـذي أعيش فيه، وأحمـل هويتـه، وأقوم فيـه بالتكـاليف العامـة مثـل حق دفـع الضرائب، خـدمة العلم، الجهـادية، والـدفاع عن هـذا الوطن من القـوى المعاديـة. مفهوم المـواطنة بهـذا المعنى الحديث الـذي انطلق من مفهـوم الدولـة الحديثـة والذي ارتبط بمفهـوم الحدود السياسية يفتـرض المسـاواة الكاملة بـين المواطنـين في داخل أرض هـذا الوطن بحكم أنهم يقومون بكل التكاليف العامة، الحقـوق والواجبـات. في هذا السيـاق، كيف أتصور أن الفكرة القومية تتعامل مع هذا المبدأ؟

أعتقد أن المسألة تثار هنا من وجهين. جماعات غير عربية وغير اسلامية تعيش في إطـار الوطن، وأقليات إسلامية أو عربية تعيش في بلاد غير اسلامية أو غير عربية.

أمـا بالنسبـة إلى الأمر الأول، وهـو الأقليات غـير العربيـة وغير الإسـلاميـة في البلدان العربية، فالمبدأ الحاكم هو المساواة بين المواطنين بغض النـظر عن العرق أو الـدين أو اللغة. هذه أحد حقوق الإنسان الأساسية التي ينبغي ألا يحيطها أي شبهة أو لبس. في داخل الوطن الواحد كل المواطنين لهم الحقوق نفسها وعليهم الواجبات نفسها.

أما بالنسبة إلى الأمر الثاني، وهو وجود جماعات عربية واسلامية تعيش في بلاد أخرى، هذه الجماعات لها علينا حق المودة والصداقة وتدعيم أواصر العلاقات الثقافية والفكرية. أي العلاقة عاطفية ووجدانية ولكن لا تتصل بمفهوم المواطنة.

هكذا، علاقة المواطنة لها مفهوم حقوقي وقانوني ويرتبط بالسكن على أرض وطن بعينه، وتقوم علاقات المساواة القانونية والسياسية بين المواطنين.

٣ ـ طارق البشري

كما أجرى الفقهاء قديماً تفرقة فقهية مهمة أساسها اختلاف الواقع في معاملة من فتحت بلادهم صلحاً ومن فتحت عنوة، وتأثر بها جداً ميزان الحقوق والواجبات في البلاد المختلفة، يمكن أن نجد لبعض وقائع التاريخ المعاصر آثاراً يجب أن تنعكس على الأوضاع الفقهية وموازين الحقوق والواجبات. فمثلاً تأثر نظام حقوق غير المسلمين في عصور ما بعد الفتح بحقيقتين:

أ ـ ان المسلمين كانوا قلة من الناحية العددية بالنسبة إلى شعوب البلاد المفتوحة.

ب ـ ان المسلمين كانوا القوة السياسية ذات اليد الطولى في عالم ذلك الوقت.

وكان العنصر الأول يثير حذر إذابة المسلمين في غيرهم، وكان العنصر الثاني يمكنهم من فرض النظام الذي يمكن من حفظ هذا الوجود المتميز. والآن، تغير هذا الوضع من طرفيه، فلم يعد المسلمون أقلية في كثرة مغايرة بل صاروا هم الكثرة الغالبة بحيث يزول عنهم حذر الذوبان في غيرهم.

وثمة نقطة أخرى، فإذا كان الفقه اتسع في الماضي لاختلاف معاملة غير المسلمين ممن فتحت بلادهم صلحاً أو عنوة، فلا بد من أن يسع فقه الشريعة اليوم واقع تاريخ معاصر وهو أن غير المسلمين في بلادنا قد شاركوا المسلمين في حركات تحريرهم الوطنية المعاصرة وسالت دماء الاثنين معاً في حركات كفاح شامل لإزاحة المحتلين الأوروبيين والغربيين في القرن العشرين. ومن ثم وجب أن يكون لهذا الواقع التاريخي أثره الحاسم في تقدير موازين الحقوق والواجبات المتساوية بين المسلمين وغير المسلمين في بلادنا.

ومن ناحية أخرى فإن المساواة بين المسلمين وغير المسلمين معترف بها لدى الرأي الغالب من التوجه الاسلامي المؤثر في زماننا. ولكن يبقى عدد من نقاط المساواة لا تزال غير معترف بها لدى الرأي الراجح، وهي تتعلق بمؤسسات الدولة الكبرى، رئاسة الدولة وإمارة الجيش والقضاء. والفقه الإسلامي المعاصر يحتاج إلى أن يطرح اجتهاده ويعيد النظر في الأوضاع الفقهية التي استقرت تقليدياً منذ الماوردي وأبي يعلى.

إن الفقه التقليدي في الولايات العامة والأحكام السلطانية صدر عن تصور بناء الدولة على أساس «الرجل الواحد للولاية الواحدة»، بحيث تؤول وظائف الإمارة والولايات العامة

جميعها على أساس بحث ما يتوافر في الفرد من صلاحية القيام بالعمل المطلوب تأديته. والتطور التنظيمي المهم الذي حدث هو الإستعاضة عن ولاية الفرد بولاية الهيئات. ووجهات هذا التطور تتراءى فيما يلي:

أولاً: إن القرار صار يصدر عن عدد من الهيئات وليس عن هيئة واحدة، ذلك أن عدداً من الهيئات تتداول القرار وهو مشروع وتتعهده بالبحث حتى يتم تكوينه بعد مروره عليها جميعاً.

ثانياً: إن الهيئة ليست فرداً ولكنها جماعة ذات نظام خاص والقرار الذي يصدر عنها إنما يصدر بإرادة جماعية وليس بإرادة فردية، وتتكون الإرادة الجماعية بطريق التصويت على القرار أو بأي طريق آخر من طرق استخلاص الارادة الجماعية.

وكذلك الشأن بالنسبة إلى سلطة القضاة، تغيرت وظيفة القاضي من وجهين: أولهما، ان وظيفته الماضية كانت تتجاوز حد تطبيق القاعدة القانونية إلى مجال استخلاص القاعدة القانونية، أي كان يقوم بوظيفة شبه تشريعية في ذلك الوقت. وهذه الوظيفة انحسرت عنه الآن وصار القاضي مقيداً بعدد ضخم من القواعد القانونية التفصيلية والإجراءات المحددة سلفاً. وكل هذا انتقص من ولايته؛ وثانيهما، أن نظام المحاكم لم يعد يقوم على أساس القاضي الفرد، إنما صار القاضي هيئة مكونة من ثلاثة أو خمسة أو سبعة... الخ، وصارت المحاكم على درجتين أو ثلاث، ومن ثم صارت ولاية القاضي ولاية قصيرة لم يعد يملكها قاضٍ فرد بل هي شائعة في عدد من الأشخاص.

والخلاصة أنه استبدل من تنظيم مؤسسي يقوم على الفرد إلى تنظيم مؤسسي يقوم على الجماعة ومنتظم في هيئات. والولاية العامة لم يعد يملكها فرد بل صارت في صورة الجماعة المنتظمة في هيئة معينة. وعلى هذا النحو يمكن أن تتوافر معها امكانات المساواة في تولي شغل هذه الولايات، أو الإندراج في الهيئات ذات الولاية لأن الولاية العامة صارت للهيئة وليس للفرد.

٤ ـ جوزف مغيزل

تعريف المواطنة كما تقدم به علي الدين هلال متعارف عليه. وقد نصت عليه الدساتير العربية والقوانين الوطنية دون أية فوارق تذكر عندما قالت: إن المواطنين متساوون في الحقوق والواجبات من دون تفريق بسبب الجنس واللون واللغة والأصل والموقع الاجتماعي والديني. وعندما نصت على أن الوظائف العامة دون استثناء مباحة لجميع المواطنين بحسب الكفاءة الشخصية. كما أن الدول العربية قد أخذت بهذه المساواة عندما وافقت على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والاتفاقات الدولية ولاسيما العهد الدولي الخاص بالحقوق السياسية والمدنية.

فالمسألة إذاً قد فصل فيها كلياً على الصعيد الدستوري والقانوني. ويبقى أن التساؤلات تظهر عندما نتوجه نحو الشريعة والفقه. فهل هنالك تناقض بين أحكام الشريعة والفقه

والمبادىء التي أقرتها الدساتير والقوانين وشرعة حقوق الإنسان. الجواب بالنسبة إلينا كعلمانيين وجدناه في نطاق الدولة العلمانية. أما بالنسبة إلى الاسلاميين فيبدو أن الجواب لا بد من أنه يوجد في نطاق باب الاجتهاد الذي قد لا يعدم وسيلة في إيجاد التوفيق المطلوب أو التطور المنشود. وقد أشار طارق البشري في تعليقه إلى بعض امكانات الاجتهاد في هذا المضمار.

تبقى مسألة التطبيق العملي لما نصت عليه المبادىء المكتوبة. هل المساواة المواطنية واقعة فعلاً أم أنها لا تزال بعيدة المنال؟ يبدو أن التطبيق العملي وقف على مدى تقيد الدولة وأجهزتها بالمبادىء المكتوبة من جهة وعلى وعي المجتمع ورقيه وتخطيه لسلاسل التخلف من جهة أخرى.

٥ ـ أمين هويدي

إننا أمام قضية غير واضحة المعالم تماماً وتثير أكثر من سؤال:

السؤال الأول: لماذا يضعنا موضوع الحوار أمام شك في نزع العامل الديني عن الاتجاه القومي أو نزع الأساس القومي عن الاتجاه الديني؟

السؤال الثاني: هل هناك شيء مجسد اسمه الجامع القومي أو الجامع الديني؟ يعني هل هناك مشروع قومي واحد متفق عليه نناقشه في ظل مشروع ديني واحد متفق عليه؟ في اعتقادي أن الاتجاهين، وحتى الآن، يفتقدان إلى مشروعات واضحة يمكن أن يدور النقاش حولها.

والسؤال الثالث يخص اللاعبين: هل هناك فريقان يمارسان اللعبة أحدهما قومي والآخر ديني؟ أم أن هناك فرقاً عديدة مختلفة ومتصارعة ومتناقضة داخل الملعب وخارجه؟

ترتيباً على هذه الأسئلة: كنت أود أن يجتمع فريق يمثل الاتجاه القومي ليضع لنا مشروعاً يحظى بموافقة الأغلبية، وأن يجتمع في الوقت نفسه فريق آخر يمثل الاتجاه الديني ليضع لنا مشروعاً يحظى بموافقة الأغلبية، ومن ثم نبدأ مناقشة المشروعين لكي يمكن إثراء نقط الاتفاق وتضييق موضوعات الخلاف.

ثم هناك أسئلة أخرى، نحن أمام لاعبين غير ممثلين الآن في اللعبة... من يمثل هنا الأقليات غير العربية في الوطن العربي؟ ومن هنا يمثل الجماعات غير الاسلامية في الوطن العربي؟ ومن هنا يمثل التيارات الدينية المختلفة وسط الأغلبية الإسلامية غير العربية؟ وترتيباً على هذا السؤال ألم يكن من الأوفق حضور من يمثل هؤلاء حتى نكون قد اتخذنا خطوة ايجابية في سبيل التقريب من أجل الحوار.

علينا بعد ذلك أن نضع سؤالاً آخر يتعلق بالسلطة في الوطن العربي ونظرتها إلى الاتجاهين القومي والديني. إن الصفوة الحاكمة في البلاد الدينية لها قواعدها الخاصة، التي تمارس اللعبة على أساسها، وهي صاحبة القرار أولاً وأخيراً، وهي ليست على وفاق مع

الاتجـاهين القـومي والديني في الـوقت نفسـه. فـما نـظرة السلطة إلى الاتجـاهـين؟ ومـا نـظرة الاتجاهين إلى السلطة؟

ثم المشكلة الأكـبر والأخطر أننـا نناقش دائـماً مشاكلنـا وكأننـا إرادة مستقلة عما يجـري حـولنا، وكـأن الإرادة القوميـة والإرادة الدينيـة كلتيهما تتحـركـان عـلى المسرح دون ضغـوط خارجية من هنـا وهناك. فـالعالم من حـولنا يتجـه إلى العالميـة وليس إلى القوميـة، ويتجه إلى التعاون المتبادل وسط ثـورة الاتصالات. . . والكلمـة كوسيلة للتعـامل أخـذت تترك مكـانها للصـورة. والكلمة هي لغـة القوميـة والصورة هي لغـة العـالميـة. وبـذلـك فـإن التـأثـير في الاتجاهات يتم بالصورة عن طريق الأقمار الصناعية وأفـلام التلفزيـون، ولذلـك فإن صنـاعة الفيلم التلفزيوني أو السينمائي أخطر من صناعة التلفزيون أو آلـة السينما. أين نحن من هـذه المخاطر التي تحطينا من كل جانب؟

ثم إن تعقد المشاكل الخاصة بالمجتمع تحد من قدرة السلطة المركزية عـلى السيطرة عـلى الأمور ومن ثم تتفجر مشاكل الأقليات والقوميات بطريقة فجائية وعن طريق استخدام الثورة أو السلاح في أغلب الأحيان. مـا هو مـوقف الاتجاهـات القوميـة والدينيـة من هذا التـطور؟ وكيف يتغير أسلوب الحكم لمواجهة هذه التغيرات بطريقة سلمية تـدريجية بـدلاً من استخدام العنف وبطريقة فجائية.

إن التحـدي الحقيقي لنا في هـذه الندوة هـو أن نبلغ مشروعين أحـدهما يحـدد مخـططاً واضحاً للاتجاه القومي وآخر يحدد مخـططاً واضحاً لـلاتجاه الـديني ـ على الـرغم من أنني ضد هذه التفرقة الحديثة ـ ثم نحاول أن نحدد نقط الإتفاق لنحافظ عليها ونقط التناقـض لنحاول التقريب بينها ربما في هذه الندوة وربما في ندوات أخرى.

٦ ـ وليم سليمان قلادة

أخذ «مبدأ المواطنة» أهمية متميزة في مخطط أعمال النـدوة. فقد خُصص لـه بند خـاص فصلت فيه النقاط المطلوب بحثها. فهي أولاً: الحديث عن حقوق المـواطنة. ثم جـاءت على الفـور المسألـة التي أصبح من المعتـاد طرحهـا في هذا المجـال وهي المساواة بـين المختلفين في الدين في المجتمع العربي. واستطراداً للمنهج نفسه يقول المخطط إن مبدأ المواطنة يشمل حل المشاكل التي تثور إزاء الأقليات الدينية والأقليات القومية، و «يشمل الأسـاليب الفقهية والتـنظيمية لحل الصعوبات التي تثور إزاء تحقق مبدأ المواطنة بالنسبـة إلى غير المسلمـين في المجتمع العـربي وغير العـرب في المجتمع الإسلامي».

وغني عن البيان أن «مبدأ المواطنة» يثير من المسائل ما يتجاوز وضع غير المسلمين وغـير العـرب. فهو يمس وضـع أعضاء الجـماعة ولـو خلت من هؤلاء وأولئك ـ أي لـو كانـوا جميعاً مسلمين وعرباً. وفي حقيقة الأمر، فإن أي نظام سياسي حضاري يجب أن ينطلق من مفاهيم تحفظ للإنسان كرامته، وتضمن حقوقه، وتؤكد وحدة الجـماعة. ويحـرص الدين ـ في وصـاياه

الأساسية ـ على صيانة هذه الكرامة والحقوق. فالإنسان في التراث الديني ـ اليهودي والمسيحي والإسلامي ـ هو صورة الله. ومن هنا جاء قدره إلى حد أن الشيطان الرجيم هو من رفض السجود للإنسان بعد أن سواه الخالق الكريم. والنصوص عديدة متواترة ومعروفة.

ثم إن الإنسان في الإسلام خليفة الله. وهذا مفهوم بالغ الثراء قادر على تصحيح الانحرافات التي أفرزها نظام الخليفة الحاكم، على النحو الذي سنعرض له. والنقطة المهمة هنا هي أن الدارسين مجمعون على أن الآيات التي تمجد الإنسان وتعلي مرتبته تتناول الإنسان لذاته، لا لاعتقاده، من حيث هو تكوين بشري، وقبل أن يصبح نصرانياً أو مسلماً أو يهودياً أو بوذياً. ويقرر المفكرون الإسلاميون أنه ليس صحيحاً على الإطلاق أن تلك الحفاوة القرآنية بالإنسان هي من نصيب المسلمين دون غيرهم. فالخلافة عن الله وصف عام أو تكليف شمل البشر كافة. والمراجع حول ذلك كثيرة ومعروفة.

هذا عن الإنسان. . . أما عن وحدة الجماعة فلدينا تراث ديني مبكر في الإسلام، وفي المسيحية. فصحيفة المدينة أصبحت عملة جيدة يجري تداولها لبيان وحدة الجماعة متعددة الأديان. فالصحيفة تعتبر المهاجرين والأنصار «أمة» وتستخدم التعبير نفسه للدلالة على جماعة المسلمين وغير المسلمين الذين يعيشون على أرض المدينة. فهؤلاء جميعاً «أمة»: لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم. ولكن الجميع شركاء للنصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وبينهم النصح والنصيحة وتحمل الأعباء المالية المختلفة.

ومن قبل ذلك حفظ التراث رسالة مسيحية ترجع إلى القرن الثاني الميلادي تنهي المسيحيين عن الاعتزال في أماكن خاصة بهم أو التعامل بلغة خاصة أو التزيي بملابس تميزهم عن سائر الناس. فهم، طبقاً لهذه الرسالة، لا يسكنون مدناً مقصورة عليهم، ولا يتكلمون بلغة مخالفة لغيرهم ولا يتبعون أسلوب حياة غير مألوف، بل هم يعيشون وسط الجماعة ويمارسون العادات المحلية في ملابسهم وطعامهم وطريقة معيشتهم. وفي هذه الحياة العادية يظهرون المستوى المتميز لسلوكهم: يؤدون واجباتهم كمواطنين، يطيعون القوانين الوضعية. ولكنهم في سلوكهم يسمون على القوانين.

ومن المفاهيم ننتقل إلى التطبيق الواقعي وإلى التعبير الفقهي عن هذا التطبيق. هنا تتبدى مراحل ثلاث متتابعة: فقه الحكام، وفقه المحكومين، وفقه المواطنة.

فقه الحكام: نحن نعرف أن «الشورى» كانت من المبادىء التي قام عليها الحكم أيام الخلفاء الراشدين. ونعرف أيضاً كيف أجهضت تجربة الشورى هذه حين انتقل الأمر إلى معاوية ملكاً وراثياً عضوداً. وأقام العباسيون حقهم في الملك على أنهم وارثو بيت الرسول. وقال أبو جعفر المنصور إنما أنا سلطان الله في الأرض.

فماذا كان موقف الفقهاء من هذه السلطة المطلقة التي كان الخلفاء يمارسونها؟ لقد كان همهم الأكبر هو ضمان وجود الإمام والولاء له. وحرص أصحاب الحديث على أن يظل

الخليفة في مركزه ولو لم يستكمل الشروط التي يتطلبها الشرع فيه.

ومن ناحية أخرى نحن نعلم ما أصاب الخلفاء من الضعف في العصر العباسي الثاني، وكيف ساد الأتراك ثم بنو بويه فالسلاجقة، حتى أن أبا الريحان البيروني يصف ما أصاب الخلافة فيقول إن الذي بقي في أيدي الدولة العباسية إنما هو أمر ديني اعتقادي لا ملك دنيوي، فالقائم من ولد بني العباس هو رئيس ديني لا ملك.

ومن ناحية ثالثة ثمة الاجراء الذي كان قد اتخذه المعتصم العباسي، حين أزال أسماء العرب من ديوان الجيش وقصر الجندية على الأتراك. وكتب إلى واليه على مصر يأمره بإسقاط من في الديوان من العرب. فانقرضت دولة العرب من مصر وصار جندها منذئذ العجم والموالي. وكان أن فرضت الجزية على المصريين المسلمين.

بهذا الاستبعاد من المؤسسة الرئيسية في جهاز السلطة، اكتمل الانفصال بين الحاكمين والمحكومين. وظل حرص الفقهاء على ضرورة وجود الخليفة، والإقرار بسلطاته كاملة، وضمان الولاء له. ففي هذه الظروف، وبهذا المضمون كتب قاضي القضاة أبو الحسن الماوردي **الأحكام السلطانية**، وأضفى الشرعية على الخلفاء الذين تعوزهم الشروط الواجبة لهذه الولاية، كما أضفى الشرعية على الأوضاع الواقعية التي فرضها السلاطين وأمراء الأقاليم بالتعدي على السلطة التقليدية للخلفاء. وهكذا نشأ «فقه الحكام» واستقر. وكانت حصيلته النهائية أن طغى نظام «الخليفة الحاكم» على مفهوم «الانسان ـ خليفة الله».

هذا، ولا بد، لفهم فقه الحكام، من أن نضعه في المسار العام للدولة. لقد كانت حالة الحرب هي الحياة العادية لها، سواء بالغزو أو بالدفاع. ونحن نعرف أنه تترتب على حالة الحرب مجموعة من الآثار، لعل أهمها أن الحاكم يمارس أثناءها سلطات استثنائية، وتقل ضمانات الأفراد وتتضاءل حقوقهم أمام مصلحة الدولة العليا. وتتوارى الشورى ومؤسساتها، وتكون المؤسسة الأساسية هي الجيش. ومن هنا نفهم سلطات الحاكم قائد الجيش بالنسبة إلى الشعب، الذي لا يكون ثمة فرق كبير بينه وبين الجند. والالتزام الأساسي في هذه العلاقة هو السمع والطاعة. ويمكننا أيضاً، في هذا الإطار، أن نفهم علاقة الفاتحين المسلمين بأهل البلاد المفتوحة غير المسلمين. فالمصدر القانوني لهذه العلاقات هو معاهدات الصلح، التي تجعل منهم أهل ذمة تجب عليهم الجزية.

ومن الطبيعي، بعد تغير الظروف في الدولة ومع حركات المحكومين في مختلف أرجائها، على النحو الذي سنرى، أن يصبح هذا الفقه غير متلائم مع الأوضاع الجديدة. وتواترت على مدى العقود السابقة، وحتى اليوم الكتابات في هذا الشأن. وقد عرض لذلك منذ أكثر من ستين عاماً عبد الرزاق السنهوري في رسالته التي قدمها عام ١٩٢٦ عن «الخلافة» فقال إن الفقهاء لم يكونوا مقبلين على دراسة نظم القانون العام في حماسة مماثلة لتلك التي كانت تدفع اجتهاداتهم في مجال القانون الخاص. كانوا في حالة شلل في دراساتهم بسبب النظام الاستبدادي الذي ساد العالم الاسلامي منذ صعود بني أمية. ويستطرد

السنهوري ليقول إن ثمة حقيقة، هي أن نسبة النصف من الفقه الاسلامي ـ أي مجالات القانون العام ـ وهو قدر ليس بالأقل أهمية، لا يزال في دور الطفولة، وإن الجماعة الاسلامية عاشت زمناً طويلاً من دون نظم للقانون العام بالمعنى الصحيح، خاضعة لنظم تتناقض تماماً مع روح الاسلام. ثم اتخذ الموقف نفسه بعد ذلك بأكثر من أربعين عاماً عبد الحميد متولي أستاذ القانون الدستوري في جامعة الاسكندرية، إذ قال عام ١٩٧٠ إنه مما لا سبيل إلى الريب فيه أن عدم التخصص كان في مقدمة العوامل التي أدت إلى ضعف عناية علماء الفقه الإسلامي بالأحكام الشرعية المتصلة بالقانون العام وبوجه خاص بأحكام القانون الدستوري. ففي هذا الميدان نجد أن الفقه الإسلامي ـ على حد تعبير كبير علماء القانون في مصر في هذا العصر (السنهوري) ـ لا يزال في دور الطفولة. ويضيف أن هذا ما كتبه السنهوري منذ أربع وأربعين من السنين. وبعد هذه المدة(*) لا يزال ذلك الطفل في المهد يحبو لا يكاد ينهض حتى يكبو.

وبعدها بحوالى عشر سنوات كتب محمد عمارة أيضاً يصف ما وصل إليه الأمر في الحياة والفقه السياسيين بأن موقف الفقهاء أعطى الشرعية لنظام الإستبداد بالسلطة والحكم حتى صار القاعدة وصار الخضوع له والطاعة لأهله هو الشريعة والقانون. وحتى أصبح الحديث عن الإمامة بشروطها وصفاتها وصفات القائم بها لا يتجاوز نطاق المباحث الكلامية والفقهية إلى أرض الواقع والتطبيق. أي أن هذا الفكر المبرر لسلطة الاستبداد واستبداد المتسلطين قد جعل حكم الطغاة هو القاعدة، ونظام الخلافة الاسلامية الشوروية الشذوذ والاستثناء(**).

وإذاً، فالحاجة ملحة إلى اجتهاد يقيم فقهاً يعبر عما يقرره الدين من كرامة وحقوق للإنسان ووحدة للجماعة التعددية. فتكون نقطة البداية في هذا الاجتهاد «الإنسان ـ خليفة الله» بالمفهوم الذي أوضحنا، وليس «الخليفة ـ الحاكم» الفرد صاحب السلطة المطلقة. ولن تكون لهذا الاجتهاد قيمة عملية لو أنه تبدى تفكيراً مجرداً غير صادر عن الممارسة الواقعية. فالاجتهاد المجدي هنا هو الذي يجيء تعبيراً عن مسار المواجهة بين خليفة الله والخليفة الحاكم من خلال حركة ينهض فيها المحكومون ـ خليفة الله ـ باختراق حاجز السلطة الذي يفصلهم عن مقاعد الحكم. كما ينهضون من خلال النظم والمؤسسات التي يقيمونها بممارسة سلطة الحكم. وهكذا يصبح خليفة الله هو الخليفة الحاكم.

ويتبدى هنا سؤال مهم: كيف كانت حالة المحكومين القابعين أسفل حاجز السلطة؟ هذا هو مضمون فقه المحكومين.

فقه المحكومين: بادىء ذي بدء، ثمة واقع اجتماعي نعرفه جميعاً، هو أن جماعة المحكومين في كثير من أقاليم الدولة الاسلامية ذات طبيعة تعددية، على وجه الخصوص:

(*) عبد الحميد متولي، أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث، مظاهرها، أسبابها، علاجها (الاسكندرية: المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، ١٩٧٠).

(**) محمد عمارة، الإسلام والثورة (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٩)، ص ١٤٠ وما بعدها.

مسلمون وغير مسلمين. وفي ظل فقه الحكام لم يكن يوجد فارق فيما يتعلق بممارسة سلطة الحكم بين مسلم وغير مسلم. ولم تختلف علاقة الأول بالسلطة عن علاقة الثاني بها. فكلاهما لم يكن له نصيب فيها، بل يدفع الاثنان الجزية منذ أيام المعتصم العباسي. ثمة إذاً الوحدة في المعاناة والشعور بالظلم. ومن الطبيعي أن تنتفي في مسار هذه العلاقة بين مكونات جماعة المحكومين شبهة تصور الهيمنة أو الامتياز من فريق على آخر بسبب الاختلاف في الدين. بل إن المعاناة المشتركة كانت توحد مشاعر المحكومين جميعاً نحو السلطة. ومن الطبيعي أيضاً، ومع التدين البسيط التلقائي، أن يرفض الوجدان الشعبي اعتبار الدين سنداً لسلطة الحكم الراهنة وتبريراً لممارساتها. على العكس، فالدين والتدين هنا يدفعان إلى رفض هذا كله وجدانياً وثورياً. وتستقطر جماعة المحكومين بكل انتماءاتها الدينية من الدين ما يعينها على الصبر. وتدعو رب المستضعفين أن يكلل كفاحها بالنجاح. إن حاجز السلطة بقدر ما كان يباعد بين الحكام والمحكومين، كان يصنع التقارب والوحدة بين هؤلاء. ثم تأتي الحقيقة المكملة لهذا الواقع الاجتماعي، وهي أن جماعة المحكومين (خليفة الله) قاموا معاً بحركتهم الموحدة لاختراق حاجز السلطة، واستخلاص حكم بلادهم لأنفسهم معاً بجهد مشترك ساهم فيه وتعب وضحى المسلمون والمسيحيون. فدخلوا مجال السياسة والحكم صحبة، وفي وقت واحد. لقد جمعتهم في مساواة كاملة أيام القهر والحرمان، وضمتهم معاً معارك الحركة الوطنية والحركة الدستورية، حتى إذا تحقق النجاح جلسوا معاً، وفي وقت واحد، في مؤسسات الحكم. لم يسبق فريق من المحكومين فريقاً آخر في هذا المجال، ولم يتأخر الإقرار بحق المواطنة لجزء من جماعة المحكومين، بسبب الدين، بل يد واحدة، ووعي مشترك وجهد سخي من الجميع واسترد الانسان خليفة الله كرامته وحقوقه.

ولا يحسبن أحد أن ما أسميه «فقه المحكومين» هو حصيلة التاريخ الإسلامي والعربي الحديث وحسب، فالحقيقة أن جماعة المحكومين كانت تمارس عملياً مضمون فقهها من وقت مبكر. وثمة نموذج مصري يرويه المقريزي في بداية الجزء الأول من خططه، حين سجل على التتابع ثورات الجماعة المصرية الأقباط والعرب ضد الظلم، محدداً أماكن هذه الثورات ووقائعها: فأولاً يذكر انتقاض القبط بدءاً من عام ١٠٧هـ ثم يتابع ذكر نزول العرب من ريف مصر واتخاذهم الزرع معاشاً، وكيف جرى الظلم عليهم بزيادات الخراج، وما ترتب على ذلك من ثورات بدءاً من عام ١٦٧هـ. وتأتي بعد ذلك المرحلة الثالثة: «فلما كان جمادي الأولى سنة ستة عشرة ومائتين، انتقض أسفل الأرض بأسره، عرب البلاد وقبطها. وأخرجوا العمال، وخلعوا الطاعة، لسيرة عمال السلطان فيهم». فكانت بينهم وبين عساكر الفسطاط حروب امتدت إلى أن قدم الخليفة عبد الله أمير المؤمنين المأمون وأخمد الثورة الشاملة بإجراءاته المعروفة. ولم تتوقف حركة المحكومين لاختراق حاجز السلطة، ويمكن أن يكتب التاريخ السياسي الإسلامي والعربي بتتبع مراحل هذه المواجهة بين خليفة الله والخليفة الحاكم. حتى إذا وصلنا إلى بداية العصر الحديث، نجد جماعة المحكومين، بنفس منهج ثورات القرنين الثاني والثالث للهجرة، تستكمل مسيرتها. ففي العام ١٨٠٥ للميلاد تتحرك جماهير الشعب المصري لعزل الوالي العثماني. ويروي الجبرتي أن قيادة الثورة كانت تضم ممثلين لمكونات الجماعة: السيد عمر

مكرم والشيخ الشرقاوي وجرجس الجوهري (القبطي) والشيخ الأمير والقاضي (٣/٣٣٣). وغني عن البيان أنه إذا كانت القيادة بهذا التكوين، فمن باب أولى جماهير الثائرين التي تملأ الشوارع. وفرض المحكومون رأيهم، وسجل فرمان تولية محمد علي الصادر من السلطان العثماني أن تعيينه صار حيث ارتضاه الكافة. وبهذا ندخل إلى مجال جديد هو: فقه المواطنة.

فقه المواطنة: ذلك أنه مع اختراق حاجز السلطة بواسطة جميع مكونات الجماعة، وفي وقت واحد، تكون الجماعة قد أنشأت سنداً جديداً للسلطة فيها، سواء في علاقة الحاكم بالمحكومين عامة، أو في علاقة المسلمين بغير المسلمين. فلم تعد حالة الحرب ومعاهدات الفتح، هي المصدر الذي منه تستمد النظم والمؤسسات. بل إن حركة المحكومين هي المصدر الأساسي لأحكام فقه المواطنة. فبهذه الحركة التاريخية متعددة التوجهات: القومية والوطنية والدستورية والاجتماعية والثقافية... فرض المحكومون ـ المسلمون والمسيحيون معاً ـ حالتهم في بلادهم. وكانوا في هذا يعملون المفاهيم التي يوحي بها إليهم تدينهم التلقائي العميق بشأن كرامة الإنسان وحقوقه ووحدة الجماعة. ومن هنا فإن المبدأ الأساسي في «فقه المواطنة» هو أن سند المواطنة هو المشاركة في حركة المحكومين، والرضا بنتائجها، والدفاع عنها. ويأتي مبدأ المساواة أثراً مترتباً على هذه المشاركة. لقد كان الجميع متساوين في معاناة القهر، وفي المشاركة في أعباء النضال. فمن الطبيعي أن تكون المساواة هي المبدأ السائد بعد نجاح حركتهم وعبور حاجز السلطة إلى مقاعد الحكام.

وهنا يرد السؤال: كيف مضى في الواقع إعمال فقه المواطنة؟ أتحدث عن مصر التي أعرف مسار حركتها الوطنية والدستورية، كنموذج لما حدث في البلدان العربية.

كان من أول الاجراءات التي اتخذها محمد علي إنشاء جيش جديد. وفيه تم لأول مرة، وبعد عشرة قرون، تصحيح اجراء المعتصم، فقد اضطر محمد علي إلى تجنيد «أهل الأرض» (وهذا هو الإسم الذي استخدمه عمرو بن العاص للتعبير عن المصريين وذلك في رسائله إلى الخليفة عمر بن الخطاب كما حفظها عبد الرحمن بن عبد الحكم). وشمل التجنيد جميع مكونات الجماعة: المسلمين والقبط. وتواصل زحف المحكومين إلى مؤسسات السلطة: في اللجان الإدارية أيام محمد علي، وفي مجلس شورى النواب أيام اسماعيل، حين جرت الانتخابات في مصر. وجلس النواب المسلمون والأقباط معاً في وقت واحد، ولأول مرة. وسجل التاريخ لهذا المجلس مواقفه في مقاومة التدخل الأوروبي، وفي مواجهة سلطة الخديوي المطلقة. وتلتئم صفوة الجماعة وتتعهد بسداد ديون مصر، شريطة إبعاد الوزراء الأجانب، وتقييد سلطة الخديوي، وإصدار الدستور. ويتصاعد الصدام حتى يبلغ التدخل العسكري: ويقف الخديوي ومعه القوى الأوروبية مدعومين بتواطؤ الخليفة العثماني، في مواجهة الشعب المصري بجميع مكوناته. وفي هذه اللحظة المصيرية تلتئم صفوة الجماعة، وفي مقدمتها شيخ الأزهر والبطريرك القبطي وتصدر أخطر القرارات السيادية: عزل الخديوي ومساندة قيادة الشعب والجيش. هذا كله يجري على الرغم من مواقف السلطان الواضحة الحاسمة. وبتعبير تراثي: يقف خليفة الله، في مواجهة الخليفة الحاكم، ونحن نعرف ما

حدث بعد ذلك من عدوان واحتلال عسكري. وإذاً، لقد فُقدت مصر بتواطؤ الخديوي والسلطان وتهاوت بالتالي ـ مرة أخرى ـ الأسانيد التي قامت عليها نظم الحكم السابقة. ونحن نعرف كيف واصلت جماعة المحكومين بكل مكوناتها حركتها الوطنية والدستورية واستردت خلالها استقلالها وحقها في الحكم. وبهذا نشأت شرعية جديدة تماماً، سندها ما تحقق في الواقع. وصدر بها الدستور يسجل مبدأ المواطنة لكل مصري دون نظر إلى أصله أو دينه، بما يترتب على ذلك من حق جميع مكونات الجماعة في المشاركة في سلطة الحكم على قدم المساواة. وهكذا توج خليفة الله كفاحه لاختراق حاجز السلطة واسترد أهل الأرض كرامتهم وحقوقهم في حكم بلادهم بأنفسهم، مع الأخذ في الاعتبار أن الحاكم المطلق السابق ظل متربصاً لإنجازات الجماعة ولن يتوانى عن ضربها ومحاولة العودة إلى حالة الانفصال الحاسم بين الحاكم والمحكومين واسترداد سلطاته المطلقة.

وثمة سؤال يفرض نفسه: ما هو موقف الفقهاء والمفكرين من حركة المحكومين لاختراق السلطة؟ باديء ذي بدء ملاحظة مبدئية: كلما أثير مبدأ المواطنة في الدولة الاسلامية، اتجه الفحص على الفور إلى مركز غير المسلمين. نوع من الطمأنينة والقناعة بالذات، مع الشعور بالعطف والرعاية نحو الآخر. وهكذا يرفع الشعار: لهم ما لنا، وينصرف الشرح إلى «ما لهم»، في حين أن المشكلة الحقيقية هي «ما الذي لنا»، أي ما هو نصيب المسلمين أنفسهم من السلطة في ظل فقه الحكام. ولو أن هذا الجانب الأساسي من المشكلة تم حله حلاً مرضياً، لامتنع على الفور طرح باقي الجوانب الفرعية. إن «فقه المحكومين» و«فقه المواطنة» يعنيان في المحل الأول ـ كما سبق القول ـ جماعة المحكومين، وإن خلت تماماً من غير المسلمين. ومن ناحية أخرى، يكاد المراقب يلحظ رفضاً لاعتبار ما حدث ويحدث في البلاد الاسلامية من حركات للمحكومين في العصر الحديث. يلحظ رفض اعتبار ذلك جزءاً من مسيرة الإسلام الأصلية، وانجازاً من انجازاته. وذلك على الرغم من أن هذه المرحلة الحديثة تبدأ في مصر بإجراء من الحاكم يصحح ما اتخذه المعتصم نحو العرب كما سلف البيان. وقد يكفي للتعرف إلى موقف الفقهاء هنا، أن نقابله بموقف فقهاء الدول الاسلامية منذ الدولة الأموية حتى العثمانية، حين عاينوا كل ما طرأ في الواقع من تغير وما جرى في تطبيق نظام الخلافة من انحراف، فاصطنعوا مختلف الأساليب الفقهية لإبقاء ما حدث في إطار النظرية السياسية الإسلامية. فالمقابلة بين هذا الموقف، وبين الصمت والتجاهل، بل الرفض إزاء حركات الجماعة حديثاً لاسترداد حقوقها، هذه المقابلة تفرض نفسها. لقد ظل الموقف في إطار فقه الحكام، على الرغم من تغير الظروف. فحين حاول الملك فؤاد الوصول إلى الخلافة لضرب الحركة الدستورية، جاء الموقف الديني المساند له مستنداً إلى مبادىء فقه الحكام. وفي الحقيقة فإن هذا الفقه لم يعاين في الأغلب الأعم تغيير الحاكم بحركة من المحكومين، تعبر حاجز السلطة لتحتل مراكزها أعلاه، بكل ما يترتب على ذلك من نظم ومؤسسات. أو أن هذا الفقه لم يعترف بشرعية هذه الحركة، فقد كان المعتاد أن يجري التغيير على خط أفقي أعلى حاجز السلطة: أسرة تزيح أخرى، أو فرقة عسكرية تأخذ مكان منافستها، أو غاز يطرد غازياً آخر. ولذلك كانت جل اجتهاداتهم في إطار فقه

الحكام لضمان السلطة للحاكم الكائن ـ كما سبق القول. واستمر الاجتهاد على المنهج نفسه مع ظهور حركة المحكومين من أسفل الحاجز، ونجاحها.

ومن جهة ثالثة، فقد ازداد حظ حركة المحكومين سوءاً مع رفض التيار الديني للوافد وللعلمانية، وإدانة التيار القومي للتجزئة. ويبدو أنه بسبب أن حركة المحكومين لاسترداد حقوقهم حدثت بعد الاتصال بالغرب، ونجحت في أقطار الوطن العربي بعد أن صار دولاً مستقلة ـ لهذين السببين لصقت شبهة العلمانية والقطرية بهذه الحركة، ويبدو أننا نحتاج كثيراً إلى اتقان التعامل مع التاريخ على أنه مسار جدلي متصل، تدخل فيه الإنجازات السابقة، كعنصر مكون للنفي، سعياً وراء مزيد من التقدم. فلا يكون ثمة إهدار لكفاح الشعوب أو استهانة بها.

يبقى السؤال الأخير: ماذا لو لم يكن انجاز «فقه المواطنة» بمضمونه الإنساني. . .؟

أحسب ـ كما سلفت الإشارة ـ أن فقه الحكام سيظل احتياطياً كامناً وفعالاً للحكم المطلق ولضرب حركة الجماعة من الخارج والداخل، والإطاحة بحقوق الإنسان والمواطن فيها ـ المسلم قبل المسيحي. والتزم هنا بوقائع التاريخ حين حاول الملك فؤاد أن يستخدم شعار احياء الخلافة لضرب انجازات الشعب الدستورية في مصر بعد ثورة عام ١٩١٩ وإجباره على إصدار الدستور وتسليم السلطة لممثلي الشعب. وأحيل على العرض التفصيلي الذي قدمه المستشار طارق البشري في مؤلفه الممتاز المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية (ص ٢٨٩ ـ ٣٤٩).

وأخشى أن ما حدث ليس هو السابقة الوحيدة ـ أو الأخيرة ـ في تاريخ بلادنا وفي مستقبلنا.

٧ ـ عصام العريان

يتعلق الحديث عن مبدأ المواطنة أساساً بالتمتع بما تكفله هذه المواطنة من حقوق. ولذا يكون السؤال العملي الآن: هل نتمتع نحن الآن، كأغلبية مسلمة وأقلية نصرانية، بحقوق المواطنة التي تنص عليها الدساتير أو اعلان حقوق الانسان؟ والإجابة بالقطع: لا. فأنا أحدثكم الآن وذهني مشتت مع اخواني الذين اعتقلوا بغير ذنب، إلا كرد فعل على مؤتمر عقدته نقابة الأطباء حول «تنظيم الأطفال» المزعوم وألقوا منذ يومين في غياهب المعتقلات.

إذاً نحن جميعاً لا نتمتع بالحقوق الأساسية للمواطنة. ولذلك أرى أنه من الأحرى بنا أن نتطلع إلى حل مشاكل واقعية تواجهنا الآن جميعاً بدلاً من مواجهة مشكلة لا وجود لها إلا في أذهان البعض رغم التأكيد المستمر على أن الإسلام يكفل جميع الحقوق المتساوية لجميع رعاياه في ظل نطاقه التشريعي وأن هذه الحقوق قد كفلت بنصوص الهية وأخرى نبوية شريفة وتطبيقات عملية واقعية جرت على مدار عصور عديدة مشرقة. ولقد كفاني وليم قلادة

الحديث حول أن إهدار هذه الحقوق في بعض العصور كان يشمل الجميع: الأغلبية قبل الأقلية.

لقد أثار بعض المتحدثين أن فكرة المواطنة حديثة وهي من الإفرازات العبقرية للحضارة الأوروبية الحديثة. والحقيقة أن هذه الفكرة قديمة أرساها الإسلام من أول عهده، وإن كانت تحت إسم آخر وهو الولاية. والآيات الأخيرة من سورة الأنفال تحدد ذلك بكل وضوح حيث يقول المولى عز وجل: ﴿إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض، والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق، والله بما تعملون بصير﴾.

إذاً كان في هذا الوقت بالنسبة إلى المؤمنين: الهجرة، أي الانتقال إلى دولة الإسلام، هي معيار التمتع بأهم حقوق المواطنة وهو الحماية التي تكفلها الدولة. وهذه الحماية إما أن تكون مطلقة أو مقيدة بوجود ميثاق بين دولة الإسلام وغيرها من الدول التي يوجد فيها أقليات مؤمنة مسلمة، أي باللغة السياسية الحديثة: الاتفاقات والمعاهدات. أما بالنسبة إلى غير المسلمين فقد وضح من أول معاهدة عقدها الرسول (ص) في المدينة المنورة حيث كفلت جميع الحقوق لليهود، ومنها حق الدفاع المشترك عن المدينة المنورة ضد العدوان.

إذاً مبدأ المواطنة بالمعنى العصري موجود ومطبق منذ صدر الإسلام، وظل كذلك حتى نهاية الدولة العثمانية التي حملت لواء الخلافة إلى بداية هذا القرن. أما عن السؤال المتعلق بالأساليب التنظيمية الجديدة لحل بعض الصعوبات عند التطبيق، فلا شك في أن اجتهادات جديدة ستنشأ. وعند التطبيق أجد أن الموروثات القديمة والتعصب الذي يملأ صدور القلة من المسلمين أو من غير المسلمين يقف عقبة عند التقارب. ومع ذلك فقد رشح «التحالف الاسلامي» نصرانياً على رأس قائمته في دائرة أسيوط المتعصبة ولم ينجح إلا بأصوات المسلمين، وعلى رأسهم الاخوان المسلمون، برسالة صريحة من فضيلة المرشد العام للاخوان المسلمين يدعوهم إلى انتخاب القائمة. وأيضاً يثور هذا السؤال في انتخابات النقابات المهنية، وهناك موافقة من حيث المبدأ ولكن مشكلات تظهر عند التطبيق، وهناك رأيان: رأي يقول بوجوب التمثيل النسبي لغير المسلمين؛ ورأي يقول إن تحقيق العدل الكامل والمساواة يجعل الوجوب غير وارد وان تترك للظروف.

٨ ـ محمد عمارة

أعتقد أن المواطنة تعني المساواة التامة بين أبناء الوطن الواحد، وهذا المفهوم يبدو أنه لا خلاف عليه. والنقيض لهذه المساواة ـ مساواة المواطنة ـ هو التفرقة التي تستند إلى المغايرة بين المواطنين، سواء أكانت المغايرة على أساس الدين أم على أساس الجنس أم غيرهما.

إن المواطنة ليست ثمرة غربية للدولة الغربية، كما قال الصديق علي الدين هلال، فهذا الكلام هو ثمرة للإنسحاق أمام الآخر الحضاري ـ ومكان الحديث عنه هو بند قادم في جدول

أعمال الحوار ـ فالذين ألموا بالتاريخ الإسلامي يجدون مساواة المواطنة منصوصاً عليها في دستور دولة النبي (ص) في المدينة، قبل أربعة عشر قرناً من الزمان. ففي هذا الدستور ـ الصحيفة ـ نص على أن المؤمنين من قريش ويثرب أمة واحدة، وأن هؤلاء المؤمنين يكونون أمة السياسة ورعية السياسة مع اليهود العرب من أهل يثرب. لقد حارب اليهود في جيش النبي (ص) وكانوا في توزيع الغنائم متساوين. . . وعمر بن الخطاب هو الذي فرض لليهودي من بيت مال المسلمين ما يسد حاجته. فالمواطنة موقف إسلامي وليس ثمرة غربية.

أما بخصوص «المغايرة» التي هي نقيض مساواة المواطنة والتي أثمرت نظام «الذمة» وما ارتبط به من «الجزية»، فإن هذه المغايرة لم يكن معيارها الإختلاف في العقيدة الدينية، فلو كانت المغايرة الدينية هي معيار «الذمة» وسبب «الجزية» لفرضت على كل غير المسلمين، لكنها لم تفرض على الأطفال أو النساء أو الشيوخ أو المرضى أو العجزة، بل لم تفرض على رجال الدين غير المسلمين أيضاً وإنما فرضت على القادرين على حمل السلاح والقادرين مالياً. . . فهي ضريبة جندية، ولذلك سقطت عن الذين انخرطوا في جيش الدولة، فحدث ذلك في فتوح الشام، الجراجمة مع أبي عبيدة بن الجراح، وفي العراق تحت قيادة خالد بن الوليد. كما حدث من قبل في دولة النبي (ص) في المدينة.

وهنا يجب علينا التمييز ـ دون فصل ـ بين «الشريعة» و«الفقه» و«التاريخ» أي الممارسات التاريخية للدولة. وإذا كان مكان الحديث عن «الشريعة» و«الفقه» سيأتي في جلسة مقبلة، فإن ما أود قوله الآن هو أن المظالم التي أصابت الأقليات في تاريخنا قد مارسها حكام قد ظلموا الأغلبية أيضاً، فلم يكن الظلم مقصوراً على الأقليات.

ثم إن هناك قضية مهمة لا بد من أن نتصارح فيها ونحن نبحث عن جذور وأسباب المشكلات الواقعية الحالية بالنسبة إلى بعض الأقليات الدينية. لقد عشنا طويلاً نفخر بأن كنائسنا الشرقية تقف بقدميها في خندق الأغلبية إزاء الآخر الحضاري الذي هو عدو حضاري وأمني وسياسي واقتصادي. عشنا نفخر بهذا الموقف الوطني لكنائسنا الشرقية، لكننا ـ وبصراحة ـ نشهد في العقود الأخيرة تحولاً من بعض الكنائس الشرقية التي منحت بعض ولائها، أو شيئاً من هواها، لهذا الآخر الحضاري. وهذا الإنحراف هو الذي يخلق أسباباً للشقاق بين رعايا هذه الكنائس وبين بعض فصائل الحركة الإسلامية، فمن فصائل الحركة الإسلامية من يتخذون من هذا الإنحراف دليلاً على أن هذه الكنائس لم يعد لها أمان الذمة لأن ولاءها قد تحول نحو العدو. تلك مشكلة أدعو إلى تأملها وإلى معالجتها. إننا أبناء وطن واحد، نعيش في زورق واحد، وليس لأي منا مكان خارج أرض هذا الوطن. . . أما إذا رأينا العلاقات بالمبشرين الغربيين والكنائس الغربية، والإنفاق الواسع والمشاريع المشتركة، فهذا اختراق لأمن الوطن لا بد من أن يفجر القلاقل لبعض أبناء الأقليات.

أخيراً، ونحن نبحث عن العلاج لمشكلات الأقليات، دينية كانت أو عرقية، في وطن الأمة العربية، فإن الانطلاق من جامع علاقة العروبة بالاسلام يقدم لنا إطار المواطنة المؤسسة

على المساواة. فالمسلمون العرب يجمعهم بالعرب غير المسلمين روابط: الوطن الواحد، والحضارة الواحدة والقومية الواحدة. والمسلمون العرب تجمعهم بالمسلمين غير العرب روابط: الوطن الواحد والحضارة الواحدة، والعقيدة الواحدة. فبالعروبة يجتمع العرب المسلمون والعرب غير المسلمين. وبالإسلام يجتمع المسلمون العرب والمسلمون غير العرب. فجامع الإسلام والعروبة هو أرض لقاء بين الجميع. وفي المكتبة الإسلامية الحديثة عشرات الكتب التي تمتلىء بمعالم اجتهاد اسلامي حديث في هذا الموضوع.

وفي الختام أود الإشارة إلى أن ما ذكره وليم سليمان قلادة عن اتفاق الإسلام والمسيحية في أن الله خلق الإنسان على صورته، أود أن أقول إن الرؤية الاسلامية لا تقر هذا التصور. والحديث النبوي القائل «إن الله خلق آدم على صورته» على فرض صحته، يعني أنه مخلوق على صورته الإنسانية، فلم يكن قرداً ثم تطور مثلاً، لأن الله ـ في الرؤية الاسلامية ـ ليست له صورة الإنسان ولا أي صورة من صور المحدثات والمخلوقات، فهو ـ سبحانه ـ «ليس كمثله شيء».

٩ ـ سالم نجم

تعقيباً على علاقة الاخوان المسلمين بالأقباط في مصر، أقول إنني أتشرف بانتسابي إلى أستاذية الإمام الشهيد حسن البنا مؤسس دعوة الاخوان المسلمين ومرشدها، الذي اغتاله الملك فاروق وحكومته في أكبر شوارع القاهرة جهاراً نهاراً. فعلاقة المرشد الشهيد بالأقباط، وبعده حسن الهضيبي المرشد الثاني، ثم الثالث عمر التلمساني، وأخيراً السيد حامد أبو النصر المرشد الحالي، تنبع من تعاليم الدين الاسلامي بقرآنه وسنة نبيه محمد (ص):

أ ـ إن الشهيد حسن البنا قد أشرك معه وهيب دوس المحامي وكان محاميه لدى القضاء المصري ومستشاره وموضع سره.

ب ـ علاقته بالمرحوم مكرم عبيد باشا، وهو الرجل الوحيد الذي سار في جنازة الشهيد البنا من غير أهل الإمام بعد أن منعت الحكومة كل رجل جاء ليشيع الجثمان.

ج ـ وفي عهد مرشدنا الحالي: هناك علاقة حميمة مع جيرانه في سوهاج. بل إن مرشح الاخوان لمجلس الشعب الأخير في إحدى دوائر أسيوط كان قبطياً.

د ـ والعلاقة قائمة بين مكتب الإرشاد وبين نيافة البابا شنودة وتبادل الولائم والزيارات والآراء. ولقد دعونا الأنبا غريغوريوس بجوار المفتي محمد السيد طنطاوي في نقابة الأطباء لمناقشة وحوار بعض القضايا المصيرية والصحية في دار الحكمة. وكذلك مشاركة الأساتذة، حليم جريس ورفعت كامل ومحجوب عمر زميل الصبا.

هـ ـ أما عن تمتع الأغلبية المسلمة وحيازتها لمجالس النقابات في مصر فإنما يرجع ذلك

إلى نظام ولوائح الانتخابات التي نصت عليها قوانين الدولة وترجع أساساً إلى نظام التكتلات الانتخابية وانحياز الأقباط إلى خصماء الاخوان.

والنص القرآني الذي يوصينا باخوتنا الأقباط قوله تعالى ﴿لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وانهم لا يستكبرون﴾. وقوله تعالى ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم ان الله يحب المقسطين﴾.

أخيراً أؤيد الاقتراح الذي تقدم به أمين هويدي حول الاتفاق على الدفاع عن حقوق الإنسان العربي والدفاع عن كرامته وحقوقه في الوطن العربي.

١٠ ـ محجوب عمر

لم تتح لي فرصة التعقيب في الصباح وقد كفاني الأخوة الذين تحاوروا عن الكثير، بخاصة وقد تأكدت خطورة الفصل ولو لفظياً بين العروبة والإسلام وأهمية فهم الحوار على أساس أنه بين مجموعات فكرية وسياسية ينتمي بعضها مرجعياً إلى العروبة مغلباً إياها على الإسلام، وينتمي الآخرون إلى الإسلام كأساس لكل المواقف والسياسات والعروبة نفسها.

وأود أن أدلي بشهادة حول ما ذكره أستاذنا الشيخ محمد الغزالي من أن الرئيس «عرفات يدعو إلى دولة علمانية» لأنبه الحاضرين إلى أنه لم يحدث أبداً أن دعت الوثائق الفلسطينية الرسمية إلى دولة علمانية، وهي كلمة لم ترد في الأدبيات المكتوبة والمقرة من المجالس الوطنية أو من مؤتمرات حركة فتح صاحبة هذا الشعار.

في المقالات التي نشرت باللغة الانكليزية وردت كلمة «غير طائفية» (Non-Sectarian) ولم ترد أبداً كلمة (Secular) أي علمانية إلا على لسان بعض الأصدقاء الأوروبيين.

أعود بسرعة وبإيجاز إلى موضوع هذه الجلسة حول مبدأ المواطنة ومعنى المساواة بين المواطنين، وأعرف أنه موضوع قابل لكثير من الاجتهاد، ولكن ما يهمني في هذه العجالة هو ما ذكره الصديق سالم نجم حول دور الانتخابات التي أظهرت أن جميع النقابات المهنية هي نقابات إسلامية وهو بذلك يشير إلى واقعة تطبيقية حول دور عملية الانتخابات في تمثيل المجموعات البشرية تمثيلاً صحيحاً.

والواقع أن مشكلة الانتخابات النقابية في مصر تثير منذ سنوات قلقاً لدى الكثير من الاخوة الأقباط فيها، وأسئلة لدى الكثير من الأخوة المسلمين الذين يرون أنه من الضروري أن يراعى في التمثيل النقابي حقيقة التركيب العددي لكل فئة بحيث لا تؤدي إجراءات تنظيمية، كالقدرة على الحشد مثلاً، إلى حرمان أعداد كبيرة، وإن لم تكن تشكل الأغلبية، من أن تمثل في مجلس النقابة.

هناك حقائق بالطبع يجب ذكرها، فكون الانتخابات النقابية تتم على أساس سياسي

يعطي الحق للأخوة ممثلي التيار الإسلامي لأن يحشدوا قواهم في هذا السبيل، بخاصة أن العمل النقابي في مصر ليس ناضجاً بعد إلى درجة اشتراك مجموع العاملين المقيدين ولا حتى بروز قيادات محلية منهم. ولا بد من ذكر حقيقة أخرى هي أن أحداً لا يملك على حد علمي أي ملاحظة نقدية على سلوك مجالس النقابات الحالية، سواء من ناحية الدفاع عن حقوق الأعضاء أو من ناحية تقديم الخدمات الاجتماعية. ولكن على الرغم من هذه الحقيقة فإن المشكلة تظل قائمة. كيف يمكن أن يكون مجلس النقابة ممثلاً حقيقياً لتوزع الأعضاء من ناحية الدين وليس من ناحية السياسة فحسب؟

الحل طبعاً هو كالعادة من مسؤولية من يملك الحل، وهو في هذه الحالة الأغلبية التي نشهد بأن ممثليها استحقوا أصواتهم ويعملون بجد ولا يفرقون بين الأعضاء، ولكن النشاط النقابي العام مصبوغ بصبغة رأيهم، وهو ما يثير لدى غيرهم التساؤل، وربما يؤدي إلى العزلة أيضاً.

وبعد أن كنت في البدء أخشى أن تؤدي هذه الندوة إلى التركيز على جانب موجود لفظياً فحسب يفصل بين القومية والدين، فإنني الآن، وبعد الاستماع إلى من سبقوني، أعتقد أنها مناسبة طيبة للمصارحة ولتطوير الحوار، لا على الأرضية الفلسفية وحدها بل على واقع التطبيق لأفكار كل من التيارين، بخاصة في المجالات الحيوية التي تهم شعوبنا، كالاستقلال وتحرير فلسطين والحرية والعدالة الاجتماعية والدفاع عن حقوق الإنسان وإعلاء شأن الأمة.

١١ ـ الفضل شلق

إن التركيز على الأقليات في موضوع المواطنة أمر يذكر بمفهوم الذمة، لأنه يشير إلى معاملة خاصة لهم. إن المشكلة الأساسية هي عند الجمهور العريض في الأمة، وهو جمهور اسلامي سني. فهؤلاء لا يشعرون بالانتماء إلى الدولة الحديثة ككيان سياسي يحتل بقعة جغرافية محددة. هذه الدولة هي دولة قطرية، وهي ليست دولة الوحدة، وبالتالي ليست دولة هذا الجمهور العريض.

إن مفهوم المواطنة الحديث يساوي بين الجميع، وهذا الأمر لم يتحقق في الوطن العربي إلا على صعيد الدستور. والمشكلة هي أن العربي لا يشعر بمواطنة مكتملة في ظل الدولة القطرية، لأن الدولة القطرية ليست الوطن المنشود. نحن نتساوى في عدم المواطنة.

إن الدولة القطرية فاقدة الهوية، ولأنها كذلك فهي تعامل مواطنيها على أنهم أرقام لا هوية لهم. هذا مصدر الاستبداد والقمع الذي نعانيه أجمعين. فلبنان الذي يخوض حرباً أهلية منذ ١٥ عاماً، الشائع هو أن الخلاف هو حول الإصلاح (وقد اختزلوه إلى مسألة صلاحيات رئيس مجلس الوزراء). المسألة الأساسية في لبنان هي الهوية القومية، وهذا أمر موجود في كل قطر عربي آخر وإن بحدة أقل.

المسألة ليست قانونية وحسب. والاكتفاء بالتقنيات القانونية يهمل المواطن والمجتمع

العربيين وما يعانيانه من تجزئة واضطهاد وشعور بالغربة في عالمهم الراهن، عالم الدول القطرية.

١٢ ـ أحمد صدقي الدجاني

موضوع المواطنة بالغ الحيوية من حيث تعلقه بحياة الناس اليومية. والمشتغلون بالفكر من التيارين وتيار الحضارة العربية الإسلامية الذي هو محصلتها، مدعوون إلى بحث أوضاع جديدة قامت في ظل واقع تجزئة الوطن الكبير، واعتماد نموذج الدولة الغربي وسيادة مبدأ «الجنسية القطرية» وقد نجمت عن هذه الأوضاع مشكلات تحتاج إلى حلول.

مطلوب في البدء اعتماد منهج صحيح في التعامل مع هذه المشكلات، يحيط بالواقع القائم ويدين الأوضاع الجديدة ويحدد المشكلات الناجة عنها ويحللها فيوفر الفهم. ثم يعتمد مرجعاً لإيجاد الحلول ينطلق منه إلى المعالجة.

نشير على عجل إلى بعض هذه المشكلات، فنذكر أن جلّ حكوماتنا العربية لا تأخذ بعين الاعتبار مبدأ «المواطنة القومية» فيصبح العربي خارج القطر الذي يحمل جنسيته «أجنبياً» عندها وهو في وطنه العربي الكبير. وقد نجم عن ذلك تعطيل بعض أحكام الشريعة في الميراث مثلاً، حيث لا تستطيع الأم أن تورث ولدها لأن القانون يحرم تملك «الأجنبي». ومشكلات كثيرة على صعيد إقامة الأسرة العربية الواحدة وتنقل أفرادها والتزاوج بين العائلات العربية. ونذكر مشكلة أقوام تعيش في وطننا الكبير لها خصوصيتها على صعيد المعتقد أو على صعيد اللسان، وقد أصبحت تنعت بأنها «أقليات»، وقد جاءنا هذا المصطلح من الغرب مع نموذج الدولة الغربي، ولم يحدث أن استخدمناه في حضارتنا العربية الإسلامية. وتريد هذه الأقوام أن تعبر عن خصوصيتها في مواجهة تيار يتجاهل ذلك ويقفز فوقه.

ويلفت النظر أن هذه المشكلات تبرز حادة في دائرة الحضارة الغربية، في عصرنا، وقد تنامى التيار الذي يقول بضرورة الإعتراف بالتنوع وصولاً إلى الوحدة. ومثل على ذلك أن اسبانيا عادت إلى الاعتراف لإحدى مقاطعاتها باستخدام لغتها المحلية الكاتالونية بعد أن أنكرت ذلك عليها فترة.

أود بعد هذا الحديث عن حيوية الموضوع ومنهج تناوله والمشكلات المتصلة به أن أطرح فكرتين: تتعلق **الأولى** بالتعامل مع الواقع، وهي أن الإحاطة بالواقع القائم في وطننا الكبير ودائرة الحضارة العربية الإسلامية عموماً يقتضي استحضار أطلس يضم عدة خرائط ولا يقتصر على خريطة واحدة منها. فهناك خريطة أنماط الحياة البدوية والحضرية؛ وهناك خريطة الحدود السياسية القطرية الحديثة. **والفكرة الثانية** تتعلق بروح التعامل مع هذا الواقع والمرجع الذي نعتمده لإيجاد حلول المشكلات، وهي أن هذا التعامل يجب أن يتمثل روح حضارتنا العربية الإسلامية التي جسدت معنى الوحدة من خلال التنوع، والمرجع فيها أساس نظري جاء به الإسلام يقر بأن الناس من أصل واحد وأن الله خلقهم مختلفين ليتعارفوا

ويتعاونوا. وقد ازدهر في ظل هذه الحضارة ما سماه أحمد أمين في ضحى الإسلام توليد الأجسام وتوليد الأفكار وكانت روح الإيمان سائدة فيها.

بقي أن أقول إن تأكيد مبدأ المواطنة العربية وتقنينه هو اليوم مطلب شديد الإلحاح كي لا يستمر اعتبار العربي كأجنبي في وطنه العربي الكبير حين يخرج من القطر الذي يحمل جنسيته. وهذا يقتضي منا أن نتعاون على تلبية هذا المطلب كخطوة أولى في طريق التعاون لمعالجة موضوع المواطنة الحيوي من جميع جوانبه.

١٣ ـ رضوان السيد

أود التعقيب على تعليقات بعض الأساتذة فيما يتصل بمفهوم المواطنة:

مفهوم المواطنة لم يكن موجوداً بالمعنى الذي قصده علي الدين هلال. لكن الفقهاء المسلمين وصلوا إلى نتائج مشابهة، إذ قالوا بمفهوم «دار الاسلام» أي الولاية أو السلطة السياسية، تسري على أرض الدولة ذات الحدود المعينة والخاضعة لسلطة معينة بغض النظر عن أديان وعقائد الساكنين فيها. ولذلك ميزوا بين دور متعددة مثل دار الإسلام، ودار العهد، ودار الموادعة، ودار الكفر، ودار الحرب. وهناك اجتهادات إسلامية حديثة ومعاصرة تسوي بين مفهوم الدار ومفهوم المواطنة في الدولة الحديثة، مثل اجتهاد الشيخ محمد أبو زهرة والشيخ وهبة الزحيلي. والإسلاميون الذين يتمسكون بفكرة الشرعية أقول لهم إن الدولة العثمانية حلت المشكلة في التنظيمات وقالت بمفهوم المواطنة باسم الإسلام فلا داعي لطرح القضية من جديد.

ما قاله طارق البشري تفاصيل فقهية تجاوزتها التنظيمات العثمانية الإسلامية، فلا داعي للعودة إليها إلا في نطاق التاريخ الفكري. وأدبيات الحركات الإسلامية في العقدين الأخيرين التي تعيد طرح المسألة من وجهة نظر المسلمين وأهل الذمة تخطىء في الفقه والتاريخ بل في السياسة والتكتيك، ولا تسوغها بعض أصوات المتغربين من غير المسلمين لأن أصوات المسلمين المنكرة للتاريخ أكبر من أصوات غير المسلمين. فالمواطنون العرب جميعاً في دولهم القطرية لا يتمتعون بحقوق المواطنة، فالمشكلة اليوم ليست بين الإسلام والكفر، بل بين الدولة القطرية الاستبدادية ومواطنيها.

١٤ ـ محمد المسعود الشابي

أعتقد أنه يجب طرح المسألة بدقة، فالحوار بين القوميين والإسلاميين ليس حواراً بين الاسلام والقومية وإنما هو حوار بين استراتيجيات سياسية لحركات سياسية يستهدف كل واحد منها، أو على الأقل يدعي ذلك، حل مشاكل المجتمعات العربية الإسلامية. وبالطبع فإن كل استراتيجية لتحقيقها لا بد لها من فعل تتجه إلى تنظيم علاقات معينة في الداخل

وعلاقات معينة في الخارج، وهـذه العلاقـات بالضرورة عـلاقات تحـالف أو علاقـات صراع وصدام. وأعتقد أن الخلافات بين القوميين والإسلاميين في المنظور الاستراتيجي لا بد من أن ترجع بالضرورة إما إلى نقص أو قصور في منظورهمـا معاً، أو في منـظور أحدهمـا نتيجة وعي محدود لإشكالية الصراع الواجب خوضه لتحقيق الأهداف الاستراتيجية.

ولذلك أعتقـد أن النقاش الـذي جرى في النـدوة يجب ألا يغرق في تفـاصيل المشروع الاسلامي أو القومي، وإنما يجب أن يتناول الكليـات لأنه لا يمكن تحـديد مقيـاس الصحة في الجزئيات إلا قياساً على المسائل الكلية. وحيث يخرج التفكير من الدائرة المغلقة يجب أن نركز بالأساس على المسألة الأهم في أي استراتيجيـة وهي مسألـة الأمن الاستراتيجي للمجتمـع أو الأمة أو المنطقة لأن كل الأشكال التنظيمية والعلاقات التحالفيـة في الداخـل والخارج، وكـل القيم والإمدادات الايديولوجية يجب أن تكون في خـدمة هـذا الهدف الاسـتراتيجي، أو على الأقل يجب ألا تكون متعارضة معه.

وحتى المسائل المتعلقة بالهوية والعقيدة الدينيـة وفلسفة الـوجود لـلأمة والأفـراد، سواء بالنسبة إلى الأغلبية أو بالنسبة إلى الأقليات الموجودة في المجتمع، لا يمكن بروزها بصورة حرة إلا إذا حلت المسألة الأمنية ليكون المجتمع من الناحية الداخلية قادراً على حلها وفق توازنات القوى الاجتماعية والاقتصادية في الداخل، نعني أن يتاح للمجتمـع التعبير عن نفسـه بالقـول والفعل بواسطة آلية التطور من الداخل.

ومن هنا يجب إعطاء الأولوية في هذه الندوة إلى هذه النقطة في النقاش لأن كل المسائل الأخرى تتفرع منها. وإذا أردنا أن تسـاهم هذه النـدوة في تجاوز الـوضع الـراهن للتصورات الاستراتيجية، التي هي في اعتقادي سبب الكوارث التي لحقت بنـا وما زالت، فـإن علينا أن نعرض ونحلل ونوجه النقد إلى تلك التصـورات لتحويـرها أو تجـاوز النقص فيها. ومن هنـا أعتقد أيضاً أن المحور الرئيسي الذي يجب أن يتركز عليه انتباهنا هو العامـل الخارجي المهـدد لأمتنا والمانع لمجتمعاتنا أن تتطور من الداخل بحرية وفق توازناتها الداخلية وبالاعتماد عليها.

وإني أعتقـد أن الخلاف بـين الإسلاميـين والعروبيـين ليس حول الإسـلام وإنما حـول الدور الذي يجب أن يعـطى للإسـلام. كما أن الخـلاف أيضاً، وهـو أمر مسكـوت عنه لـدى الطرفين، حول نوع الإسلام الذي يجب إعطاؤه هذا الدور. وإذا كان القوميون يعانون نقصاً خطيراً في وعيهم التاريخي والفقهي للإسلام، فإن الإسلاميين يعانون في المقابل نقصاً خطيـراً في تصورهم للإسلام الجديد الذي في مقدوره أن يقدم حلولاً للمشكلة الأساسية وهي مسألة الأمن الشامل الاقتصـادي والاجتماعي والعسكـري والعلمي. لأن الاسلام الحي لا يمكن أن يكون رجعة سحرية إلى الوراء تقعدنا عن الاجتهاد وابتكار صيغ ومؤسسات لم تخطـر ببـال المسلمين في العصور الماضية.

من هنا فإن الحوار الواجب اجراؤه بين الإسلاميين والقـوميين حـول استراتيجيـة الأمن الشامل ومناقشة الاستراتيجية الأكثر فاعليـة في الوصـول إلى الهدف والقـابلة للتحقيق بصورة

واقعية، لا مثالية أخلاقيـة. لأن العروبـة والإسلام عنـدما يـطرحان في ضـوء الأمن الشامـل سـوف يـأخـذان بـالضرورة محتـويـات مبتكـرة تتشكـل في منـظور جغـرا ـ سيـاسي وجغـرا ـ استراتيجي يخضعان لقوانين الصراع الدولي المتعلقة بالحرب والسلام (نظريـة ماكنـدر مثلاً). لأن العقائد والأفكار تبقى هائمة في الهواء إذا لم تلتصق بـالجغرافيـا وما تفـرضه الجغـرافيا من جبال وبحار وأنهار ومناخ.

أكثر من ذلك فإن المسألة الأمنية وحـدها التي تفـرض علينا الاهتـمام بالفضـاء والعلوم والتقانة وإذّاك تكون خياراتنا فيها لا تعتمد على نصـوص دينية واجبـة الاتباع ولا عـلى أفكار وايديولوجيات مهمومة، وإنما تعتمد فقط عـلى قانـون الحفاظ عـلى الوجـود واتقاء الفنـاء وهو قانون لا تتنازع فيه الأديان ولا العقائد.

كما أن مسألة الأمن الشامل وحدها هي التي تضعنا وجهاً لوجـه أمام العصر سـواء أكنا قوميين أم اسلاميين. هذا العصر الذي تتوحد فيه بصورة عجلاء الكرة الأرضية، نتيجة تقدم أشكال المواصلات وشحة مواردها، الأمـر الذي دعـا الدول الكـبرى إلى أن تلملم خلافـاتها العقـائديـة وما تـرتب عليها من صراعـات أصبحت ترفـاً مكلفاً جـداً، وتركـز جهدهـا نحو كشـوفات الفضـاء والمحيطات والهنـدسة الحيـوية التي تتيـح استغلال الصحـارى والمحيطات والأراضي غير القابلة للاستثمار حتى الآن.

١٥ ـ محمد فائق

لا يمكن الحديث عن المواطنة دون أن تبرز قضية حقوق الإنسان، بخاصة أن الأنظمـة العربية تعتبر أكثر أنظمة العـالم انتهاكـاً لهذه الحقـوق. ولا شك في أن هـذا الوضـع المتخلف يلقي بظلاله على مشكلة من أهم المشكلات التي تـواجه أمتنـا في الوقت الحـالي. وأعتقد أنها ستكون أكثر الحاحاً في المستقبل، وأقصد بها مشكلة القوميات والأقليات غير العربية.

فالمواطن من غير العرب أو المواطن من غير المسلمين في وطننا يشعر بالاضطهاد مرتين: مرة لأنه مواطن، شأنه في ذلك شأن كل المواطنين الذين تنتهك حقوقهم؛ ومرة ثانية بـاعتباره ينتمي إلى أقلية. وتشتد الحالة بؤساً بطبيعة الحال عنـدما يكـون المواطن من غـير العرب ومن غير المسلمين في الوقت نفسه.

وما لا شك فيه أن الاحترام الكامل لحقوق الإنسان ـ وأقصد بذلـك الحقوق السيـاسية والمدنية، وفي الوقت نفسه الحقوق الاقتصاديـة والاجتماعيـة والثقافيـة ـ يخفف كثيراً من حـدة هذه المشكلة، إلا أننا سنقف مرة ثانية أمام اشكالية مفهوم حقوق الانسان.

فـرغم أن هناك مفهـوماً عـالمياً لحقـوق الانسان يمثله الإعـلان العالمي لحقـوق الإنسان والمـواثيق والعهود الـدولية المتعلقـة بهذه الحقـوق وأهمها العهـدان الـدوليـان: الأول الخـاص بالحقوق السياسية والمدنية، والثاني الخاص بالحقوق الاقتصـادية والاجتماعية والثقـافية، فـإن

عشر حكومات عربية فقط هي التي وقعت وصادقت على هاتين الاتفاقيتين، ومعنى ذلك أن نصف الحكومات العربية لم يصدق حتى الآن على هاتين الاتفاقيتين. وللأسف فإن بعض هذه الدول يعلن أن سبب عدم توقيعه هو تعارض هذه الاتفاقيات مع تراثنا وحضارتنا، رغم أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان شأنه في ذلك شأن الاتفاقات والمواثيق الدولية الخاصة بهذه الحقوق، كان نتاج وحصيلة عمل مشترك مثلت فيه كل الحضارات والاتجاهات بما فيها المسلمون والعرب.

أعتقد أنه لم يعد أمامنا، كعروبيين واسلاميين، إلا أن نتمسك بالمعنى الدولي والعالمي لحقوق الإنسان كحد أدنى وكضمان حقيقي لحقوق المواطنين وحقوق الأقليات القومية والأقليات غير الإسلامية على وجه الخصوص. كما أن هذا المفهوم الدولي هو الذي يحمي الأقليات المسلمة في أنحاء العالم الأخرى. وهذا لا يمنع أن يكون لدينا خصوصية معينة ونظرة خاصة إلى حقوق الإنسان يتميز بها مجتمعنا العربي والاسلامي. وهذا أمر مشروع، فالأفارقة لهم ميثاقهم الخاص بحقوق الإنسان وكذلك في أمريكا اللاتينية لهم ميثاقهم، أما أوروبا فقد ذهبت إلى أبعد من ذلك بإنشاء محكمة حقوق الإنسان التي يلجأ إليها الأفراد الذين تنتهك حقوقهم. أما في وطننا العربي، فقد انقضى أكثر من عشر سنوات على محاولات الجامعة العربية وضع ميثاق عربي لحقوق الانسان دون أن تحرز أي تقدم في هذا السبيل. وأخشى أن تكون العقبة الحقيقية لإخراج هذا الميثاق إلى النور هي تناقض المفهوم العالمي الذي التزمت به بعض الحكومات العربية مع مفاهيم يدعي البعض انها اسلامية.

إن قضية حقوق الإنسان أصبحت قضية عالمية تتعلق بالإنسانية بأسرها ويهتم بها الإنسان أينما كان ولم تعد مجرد منتج غربي كما كنا ننظر إليها من قبل. ولا يمكن أن يتخلف العرب أو يتخلف المسلمون في قضية حقوق الإنسان والدعوة إليها، فالإسلام كان وسيظل دعوة من أجل حقوق الإنسان. فالإسلام قاوم العنصرية والتفرقة ونادى بالمساواة والعدل وأعطى المرأة احترامها وحقوقها.

١٦ ـ عصام نعمان

ثمة توصيف في أوراق طارق البشري وأحمد صدقي الدجاني ورضوان السيد لما سموه المدرسة الشامية في القومية العربية بأنها علمانية تدعو إلى فصل الدين عن الدولة في نظام الحكم. وأعتقد أن في هذا التوصيف قدراً كبيراً من التعميم. فالعلمانيون المشرقيون مدارس متعددة ولا يمكن وضعهم في سلة واحدة، بل لا يمكن في أي حال من الأحوال أن نطلق على فريق كبير منهم ـ كالبعثيين والناصريين ـ مصطلح العلمانيين إذا كان يقصد بالعلمانية ما نتواضع على تسميته العلمانية الأوروبية.

لعل السوريين القوميين هم أصحاب شعار فصل الدين عن الدولة، مدفوعين إلى ذلك، من بين دوافع كثيرة، باستغلال الدولة المنتدبة للفروقات المذهبية في فئات الشعب

الواحد بغرض تقسيمه وتفتيته. غير أن الحركات والأحزاب السياسية الأخرى، بمن فيهم الماركسيون في مرحلة متأخرة، كانت في معظمها متحفظة بل معارضة لمفهوم العلمانية الأوروبية. فهي لم تنخرط في الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة كون الدين - كل دين ولاسيما الاسلام - متداخلاً شديد التداخل في الحياة العامة فلا سبيل إلى الانفصال عنه.

ما هدفت إليه هذه الحركات القومية التي انطلقت في بلاد الشام أمران:

- **الأول** عدم جعل الانتماء المذهبي قاعدة ومسوغاً لإقامة كيان سياسي. ألم تجزىء فرنسا سوريا الجغرافية إلى خمسة كيانات متميزة على أساس مذهبي؟

- **الثاني** أنها طالبت، بل ناضلت، من أجل ضمان حياد الدولة بين المؤسسات الدينية بل المذهبية التي حرصت دولة الإنتداب الأجنبي ومن ثم الدول القطرية التي ورثتها على اعتمادها وتنميتها لمنع تكامل الوحدة المجتمعية والشعبية، وبالتالي من أجل تدويم الحكم السلطوي للنخبة الفئوية السائدة بمختلف تلاوينها.

الأدق والأفضل أن تسمى دعوة هذه الحركات والأحزاب القومية «العقلنة» وليس «العلمنة». العقلنة بما هي مقاربة علمية في بناء مؤسسات الدولة والحياة في إطار مشروع قومي نهضوي حضاري، تأخذ من التراث والحداثة ما يلائم ذلك المشروع، على أن يتم ذلك كله ويتطور في مناخ من الحريات الديمقراطية ومساواة المواطنين أمام القانون.

طبعاً هذه هي الرؤية. ولكن كثيراً ما كان هناك طلاق بين الرؤية والتجسيد، بين النظر والعمل.

هذه العقلنة يمكن، بل يجب التوفيق بينها وبين الإسلام، أي التوفيق بين العروبيين الوحدويين الديمقراطيين والإسلاميين الوحدويين الديمقراطيين، ولست أجد نفسي في هذا المجال متشائماً مثل طارق البشري. واسمح لنفسي، بكل تواضع، أن أدلي بدلوي في مجال التوفيق الصحي المولد وليس المجمّد بتقديم خطوط عريضة للعقلنة على النحو الآتي:

- حرية الاعتقاد عملاً بالآيات الكريمة: ﴿لا اكراه في الدين﴾، ﴿لست عليهم بمسيطر﴾ ﴿الله يهدي من يشاء﴾.

- قدرة عقل الإنسان على اجتراح حلول لمشكلات الإنسان سواء بأخذها من النص الإلهي، أي الشريعة، أو بأخذها من تجارب الحياة البشرية وظواهرها الطبيعية والاجتماعية. باختصار، قدرة العقل على حل مشاكل الإنسان والثقة بهذا العقل.

- المساواة بين البشر والتكافؤ في الفرص بصرف النظر عن الجنس والأصل والدين واللون والمنزلة الاجتماعية.

- الديمقراطية هي السبيل الأفضل لحكم المجتمع وتطويره، وهي تقوم على حرية التعبير، وتعددية الرأي، والاحتكام إلى الأغلبية في إطار من التوافق الوطني.

ـ حياد الدولة إزاء المؤسسات المذهبية.

ـ اعتماد مفاهيم الشريعة الاسلامية حيث تجد مجالس النواب (السلطات التشريعية المنتخبة) أن اعتمادها مفيد للجماعة في قوانين حياتها واجتماعها السياسي، وذلك وفق مقتضيات المصلحة العامة. وفي هذا الإطار لا بأس من الاستئناس أيضاً بمفاهيم سائر العقائد والتجارب والنظم.

أما فيما يتعلق بالأحوال الشخصية فتطبق الشريعة الاسلامية على اتباع المذاهب الاسلامية وتطبق التشريعات الخاصة بكل من الجماعات غير الإسلامية على اتباعها. كما يسن قانون وضعي مدني اختياري لمصلحة الذين يختارون لسبب أو لآخر عدم اعتماد أي من التشريعات المذهبية، على أن تطبق المحاكم العدلية أحكام الشريعة الاسلامية وسواها من التشريعات المتعلقة بالأحوال الشخصية.

ـ التسامح من حيث هو طريق التراحم (رحمة الأمة في اختلاف الائمة) والتفاعل والتصويب والتطوير والتغيير.

إن خصائص العلمانية العربية، كما حددناها آنفاً، تختلف اختلافاً واضحاً عن خصائص العلمانية الأوروبية ذات السياق التاريخي المختلف، مما يضعها في صلب روح الإسلام العظيم وقيمه ومثالاته وممارسة الأخيار من علمائه وخلفائه وحكمائه. أليس في ضوء ذلك قال العلامة الشيخ عبد الله العلايلي: «الاسلام دين علماني».

لعله آن الأوان كي يعلن العلمانيون العرب انفصالهم التام عن العلمانية الأوروبية واستقلالهم الذاتي عنها في سياق تاريخي خاص بها. ولعله بات من الضروري أيضاً ابدال مصطلح العلمانية ذات المضمون الأوروبي بمصطلح جديد يحمل معاني الخصوصية التاريخية لمضمونها العربي المتكامل مع روح الاسلام وسائر الأديان وغير المتعارض مع الإيمان الديني.

وإني أقترح في هذا المجال تعبير «العدلانية» أو «العدلنة» المشتقة من العدل. وهي كلمة تحمل، في المعجم، كما في الحياة جملة معانٍ تؤدي المضمون المطلوب: السوية، ضد الظلم والجور، النظير والمثل، القيمة.

وهذه المعاني تحمل مؤدى حرية الاعتقاد، والمساواة، والقيمة المتوخاة للإنسان من حيث هو روح وعقل.

١٧ ـ عبد الإله بلقزيز

التفكير في المواطنة هو تفكير في علاقات السلطة وتوزيع السلطة بين الفعلة الاجتماعيين. وهو تفكير يستبعد الانتباه إلى الانتماء الديني أو اللغوي، الثقافي أو الاثني... الخ. فحين نتحدث عن مواطنين، أي عن أفراد متساوين في الحقوق

والواجبات، متمتعين بحق المشاركة والرأي، نستبعد من قاموسنا السياسي ومن مرجعيتنا الفكرية مفاهيم وأطروحات أخرى تنتسب إلى نظم مرجعية مختلفة. المواطنون لن يكونوا رعية وأهل ذمة، فذلك يحصل فقط في حال غياب الدولة كعقد بين الجماعات الاجتماعية، وقيام السياسة على نظام يستبعد الإتفاق والمشاركة والرأي العام من قواعده.

أما فيما يتعلق بموضوع مشكلة الأقليات كمظهر درامي من مظاهر غياب مبدأ المواطنة فإن السؤال المركزي الذي يثور: بأي معنى «تخلق» الأقليات مشكلتها و «تفرضها» على المجتمع؟ هل كل مجتمع ينطوي في تكوينه على فسيفساء من الأقليات الدينية والمذهبية والاثنية محكوم بأن تنزلق ساحته السياسية إلى صراع أهلي من النمط الذي يجري الآن في لبنان والسودان؟ ليس ذلك صحيحاً. فمعظم المجتمعات تنطوي على التركيب نفسه دون أن تفتح تركيبته تلك الباب أمام العنف والحرب الأهلية.

هذا يعني أن العلة ليست في وجود الأقليات ذاتها، وإنما في النظام السياسي الذي لا يكون قادراً على ضمان حياة سياسية تلغي هذه التمايزات وتستند إلى حل شامل لمشكلة العلاقة بين المواطن والدولة، بين الثقافة والسياسة وبين الدين والسياسة. أي أن العجز (عجز النظام) عن انتاج تسوية سياسية ـ مدنية بين الجماعات المختلفة يجري بموجبها الإتفاق على قواعد سياسية تضمن المشاركة والتمثيل، وتفتح قنوات السلطة للتداول مخرجة النظام من الإنسداد في قنواته... هو (أي العجز) المسؤول عن خلق مشكلة الأقليات، فحيثما لم ترع الحقوق ولم تضمن وحيثما يصادر الرأي تتمركز السلطة والعنف. ويجرد المجتمع المدني من عناصر وأسباب القوة فيه... يتجه الأفراد وتتجه الجماعات إلى الانكفاء إلى البنى العصبوية التقليدية، بل تصبح الدولة والساحة السياسية موضوع هجوم هذه الجماعات. وليست الحروب الأهلية العنيفة إلا تشخيصاً مباشراً للآليات التي يعود إليها مأزق النظام ذاك.

هذا يعني في الخلاصة، ان معالجة مشكلة الأقليات تحتاج إلى الخروج من المقاربة الحقوقية أو الانثروبولوجية إلى المقاربة السوسيولوجية ـ السياسية التي تسمح لنا بمعرفة لماذا يطرح مثل هذه المشكلات في الفضاء الاجتماعي والسياسي العربي المعاصر. وعليه، فالتفكير في موضوع الأقليات «ينبغي» أن يتجاوز التفكير ـ سواء من وجهة نظر قومية أو من وجهة نظر اسلامية ـ في حقوق الأقليات إلى التفكير في حقوق المجتمع المدني.

١٨ ـ محمد سليم العوا

يدور حديثي حول الاجابة عن تساؤلات عبد العزيز الدوري وجوزف مغيزل عن المسلمين. وحول التعبير الذي جرى على ألسنة عدد من الزملاء المتكلمين: «أهل الذمة» أو «الذميون».

والواقع أن وضع غير المسلمين في المجتمع الاسلامي أو المسلم المعاصر ـ الذي هو قيد التكوين ـ لا تحكمه فكرة أو نظرية موروثة من فقهنا التراثي. وإنما يحكمه الاجتهاد العصري

المبني على أصول القرآن والسنة. وفكرة الذمة والذميين فكرة تصور عقد بين الدولة الاسلامية وبين من كان مقيماً على أرضها من غير المسلمين. وهو عقد يبدأ ـ كأي عقد ـ برضاء أطرافه ويشترط لبقائه استمرار هؤلاء الأطراف في الوجود والرضا به، وأن يكون له سبب مشروع.

وجميع هذه الشروط منتفية في العصر الحاضر، وفي الدول القائمة في العالم الإسلامي والوطن العربي كله. فالدولة الاسلامية ـ أحد طرفي العقد ـ قد انتهت ببسط السيطرة الاستعمارية على أراضي تلك الدولة. وهي سيطرة أزالها كفاح مرير خاضه أبناء الأرض الإسلامية ـ مسلمين كانوا أو غير مسلمين ـ ضد القوى والدول والجيوش والمؤامرات الاستعمارية. ونشأت نتيجة هذا الكفاح الدول المعاصرة، وهي دول مبتدئة لا تعد في التحليل السياسي أو القانوني الصحيح امتداداً بأية صورة للدولة الاسلامية.

وسبب العقد (عقد الذمة) كان توفير حماية كافية لغير المسلمين ضد احتمالات التغول على حقوقهم وحرياتهم وحرمات أديانهم.

وقد انقضى هذا السبب وأصبحت هذه الحماية متوافرة في ظل الأوضاع العصرية بحماية قانونية دستورية تواضع عليها أبناء الدول الحديثة ونصت دساتيرهم عليها. وهذان السببان كافيان للتدليل على انقضاء عقد الذمة وانتهائه، وهذه نتيجة يجب أن يعيها الإسلاميون قبل غيرهم... ويجب أن يتمسك بها الجميع لأنها تحقق مصالح الجميع.

وفكرة المساواة التي تنص عليها الدساتير العربية كافة هي فكرة مساواة قانونية ومدنية لا يثير تطبيقها، أو يفترض ألا يثير، أية مخاوف من نوع التخوف الذي صاغه جوزف مغيزل في سؤاله عن معنى المساواة في المجتمع العصري مع وجود أنظمة دينية خاصة بأبناء الأديان المختلفة جميعاً أقلية كانوا أم أكثرية.

إن هذا التخوف لا محل له إلّا إذا كان مطلوباً أن نفهم المساواة على أنها تعني انسلاخ أصحاب كل دين من دينهم. وهو ما لا يقول به أحد، وما لا يقبله أحد. والأمر لا يقتضي استدعاء سوابق تاريخية ولا أحداثاً جزئية، وإنما يكفي فيه النظر الصحيح إلى أصول الإسلام وثوابته وكلها لا تتضمن تنظيماً تفصيلياً لهذا الأمر وإنما تتضمن الأمر بالمساواة الإنسانية العامة والعدل المطلق والاحترام التام لخلق الله كافة.

والعمل القانوني في مصر يجري تشريعاً وقضاء على الاحترام الكامل لأنظمة أهل الأديان بل والمذاهب كلها، إلا إذا اختلف الأطراف المتقاضون ديناً أو مذهباً فإن الحكم يكون ـ رفعاً للخلاف ـ للشريعة الاسلامية باعتبارها المظلة القانونية العامة للمجتمع أو «شريعة الأرض» بالتعبير القانوني الشائع. ولم يثر هذا الوضع أي نوع من المشكلات التي يتخوف منها الخائفون على وضع غير المسلمين في المجتمع الاسلامي.

وأخيراً فإن المشكلات العملية التي أشار إلى أمثلة منها عصام العريان ومحجوب عمر، وأنا أعرفها وأحيا بكل ما أملك محاولات تجاوزها والقضاء على أسبابها، هذه المشكلات ليس

سببها الدين إسلاماً كان أو مسيحية. . . ولكن سببها التعصب لا التخلف الذي يصيب حياتنا كلها بادواء الذاتية المغلقة والفردية المقيتة. . . وإلا فلماذا التعصب في مصر بين أبناء الصعيد وبين أبناء الوجه البحري وبين أبناء الاسكندرية وأبناء القاهرة. . . ولماذا التعصب في الجزيرة بين القبلي وغير القبلي. . . ولماذا التعصب في الإطار الحركي الإسلامي بين المتفقين والمختلفين. . . أو في الإطار القومي بين القابلين للدين الإسلامي باعتباره مكون حضارتنا وهويتنا الرئيسي وبين الرافضين لكل دين ولأي تدين؟

إن القضاء على المشكلات بين المسلمين وغيرهم طريقه القضاء على العصبية من حيث هي فكر مسيطر وروح موجهة لميولنا في جوانب الحياة كلها.

أما القول إن عقد الذمة عقد مؤبد، كما يقول الفقهاء في كتبهم، فإنه لا يعني إلا حرص هؤلاء الفقهاء على تقييد سلطة الحكام في جميع العصور في التعامل مع غير المسلمين بحيث يلتزم هذا التعامل دائماً بأحكام الإسلام وقواعده الثابتة.

القول بالتأبيد ـ إذاً ـ اجتهاد ينقضه اجتهاد جديد، شأنه شأن القول بانقسام العالم إلى دار اسلام ودار حرب. . . اجتهاد فقهي لا يلزمنا ولا يضع على اجتهاد العلماء المعاصرين أي قيد. وكذلك شأن الفقه السياسي كله، اللهم إلا ما كان منه قاعدة ثابتة مستمدة من نص قرآني أو نص نبوي تشريعي ذي صبغة الزامية دائمة.

فإذا أنشأ الناس نظاماً رضاءً أو اتفاقاً (في تطور طبيعي) نظاماً يضمن للجميع حقوقهم ويحول بين الحاكم أو الحاكمين وبين الافتئات على حقوق المحكومين وحرياتهم وحرماتهم. . . فهذا النظام من الإسلام علمه من علمه وجهله من جهله.

١٩ ـ محمد عابد الجابري

اعتقد أنه لا بد، قبل الحديث عن مبدأ المواطنة الذي يعني المساواة في الحقوق والواجبات بين سكان الوطن الواحد، من طرح السؤال التالي: هل هناك في الوطن العربي اعتراف حقيقي واحترام فعلي لـ «حقوق المواطن»؟

أعتقد أنه من الضروري طرح مسألة «حقوق المواطن» حقوق «الانسان العربي»، والخطاب في هذه الحالة يكون موجهاً لا إلى الأقلية ولا إلى الأغلبية، السؤال موجه إلى الحكام. هل السلطة القائمة في الأقطار العربية تحترم حقوق المواطن؟ وإذا كانت لا تفعل ولا تحترم حقوق المواطن فلفائدة من يتم هذا؟ يتم لفائدة الجماعة الحاكمة أو الفرد الحاكم. ما أريد أن ألفت النظر إليه هو أن حقوق المواطن في الوطن العربي مهضومة، أياً كان دينه وأياً كان وضعه: أغلبية أم أكثرية. لنفكر إذاً في صياغة وضبط حقوق المواطن في وطننا العربي، ثم بعد ذلك لنتكلم إذا شئنا عن مبدأ المواطنة. وأعتقد أن الحكام العرب مستعدون تماماً للاعتراف بمبدأ المواطنة لكن هل هم مستعدون فعلاً لاحترام حقوق المواطن؟

حقوق الإنسان شيء وحقوق المواطن شيء أكثر. حقوق المواطن تشمل حقوق الإنسان مضافاً إليها فكرة «العقد الاجتماعي»، وحقوق المواطن هي حقوق الإنسان زائداً الحقوق السياسية التي في مقدمتها انتخاب الحكام والقدرة على عزلهم. هذه هي المسألة.

ثالثاً: الموقف من الفكر والمؤسسات الحديثة والتقليدية

تتناول المناقشات:

- مجالات التفاعل مع منجزات الغرب العلمية والتقنية، مع المحافظة على الهوية الحضارية والقومية.

- مدى ما يمكن الاستفادة به من الأساليب الغربية في الإدارة وتنظيم العمل والمؤسسات، ومدى حتمية الإقرار بالمنهج الوضعي الغربي للاستفادة من هذه الأساليب.

- جوانب الاتفاق ووجوه الخلاف مع الغرب في الأوضاع السياسية والاجتماعية المعاصرة، وأثر ذلك في الاستفادة من علوم الغرب وفنونه ومذاهبه الفكرية الاجتماعية.

المناقشات

١ ـ عبد العزيز الدوري (تقديم)

إن موضوع جلستنا هو «الموقف من الفكر والمؤسسات الحديثة والتقليدية» وقد جاء في مخطط جدول الأعمال ثلاثة محاور، أوردها لكم مع بعض الملاحظات:

الأول يشمل مجالات التفاعل مع منجزات الغرب العلمية والتقنية، مع المحافظة على الهوية الحضارية. وفي الماضي لم يكن الأخذ بالعلوم يشكل مشكلة للهوية الحضارية، فهل يشكل ذلك الآن؟ ومن الواضح أن العلوم والتقنية كانت في خدمة حاجات المجتمع واتجاهاته. إن الأخذ بمنجزات العلوم والتقانة يعني الأخذ بالأسس العلمية التي قامت عليها والأخذ بالمناهج العلمية.

الثاني، ويشمل مدى ما يمكن الاستفادة به من الأساليب الغربية في الإدارة وتنظيم العمل والمؤسسات ومدى حتمية الإقرار بالمنهج الوضعي الغربي للاستفادة من هذه الأساليب. وفي الماضي أفادت الدولة الإسلامية من المؤسسات الادارية القائمة، وحاولت تطويرها ووضع أسس نظرية لها في ضوء خبرتها ومناهجها وحاجاتها. ثم إن الأساليب ترتبط إلى حد ما بالمفاهيم والقيم وبطبيعة الأوضاع. وهل المشكلة في الأساليب أو في التقليد؟

هناك مؤسسات تقليدية إلى جنب مؤسسات حديثة، هل يمكن بث حياة جديدة في المؤسسات التقليدية والمدارس الموروثة؟ وهل يمكن تطبيع الحديث وتحديث التقليدي لسد الفجوة؟

المحور الثالث، يشمل جوانب الإتفاق ووجوه الخلاف مع الغرب في الأوضاع السياسية والاجتماعية المعاصرة وأثر ذلك في الاستفادة من علوم الغرب وفنونه ومذاهبه الفكرية الاجتماعية. هناك اختلاف في الأوضاع، كما أن جذورنا الحضارية مختلفة. وهذا قد يؤدي إلى اختلاف في مجال التحرك وربما في المنطلقات.

يلاحظ أن الانفتاح الفكري الحضاري كان مصدر حيوية وغنى في ثقافتنا. والتوقف رافقه الركود. وهناك تمييز بين الأخذ الحر الواعي مع الاجتهاد وبين الفرض والتقليد.

٢ ـ محمد حسن الأمين

في مجال التفاعل مع الغرب هناك مجالان من مجالات التفاعل والاقتباس:

المجال الأول: هو المجال الفكري الثقافي، فللغرب ثقافته وفكره ونظرته إلى الكون والحياة والانسان. وهذا المجال من المجالات التي لا نستطيع أن نأخذ منها، لأنها تستند إلى تصورات تتناقض مع عقيدتنا الإسلامية. وعقيدتنا لا تتجزأ وهي عالم ثقافي متكامل وعلى قاعدتها نصوغ مفاهيمنا عن الحياة والمجتمع والسياسة وغيرها.

المجال الثاني: وهو المجال الذي أعتقد أننا مدعوون إلى التواصل معه والأخذ بمعطياته، وهو المجال المتعلق بالإنجازات التنظيمية والمدنية والتقنية، أي العلوم البحت. إن الغرب قدم في هذا المجال انجازاً ضخماً يمكن أن يضيف للإنسانية الشيء الكثير، وهي تسعى لتحقيق ذاتها في هذا الكون. ولكن خلافنا ـ كمسلمين ـ مع الغرب هو في توجيه هذه المنجزات التي سخرها هو للمزيد من هيمنته على الأمم والشعوب الأخرى التي لم تمتلك هذه القوة.

نحن كمسلمين عندما نمتلك مصادر القوة التقنية والتنظيمية التي امتلكها الغرب لا نحقق حريتنا فحسب بل نستطيع أن نحقق تصحيحاً لسوء استخدام هذه القوة من قبل الغرب نفسه. اننا كعرب وكمسلمين عموماً وقعنا في مشكلة التأثر بالجانب الأخلاقي الفلسفي من حضارة الغرب دون أن نحقق الأخذ من الجانب التنظيمي والتقني من تلك الحضارة إلا اليسير اليسير وإن كنا نستهلك كل الانجازات التقنية التي يصدرها الغرب لنا مقابل ثرواتنا ومقابل استقلالنا السياسي والفكري.

٣ ـ أحمد كمال أبو المجد

أود أولاً أن أوجه تحية شخصية إلى كل المشاركين في هذه الندوة، وأشير إلى أن حواراً على هذه الدرجة من الجدية والدقة يحتاج إلى شيء من المعالجة قبل البدء به.

بعد ذلك، استأذن في أن تكون كلمتي مجموعة من الإشارات والتنبيهات. أنا لا أتصور أبداً أن يكون الحوار حول العلاقة بين القومية والدين في عالمنا هذا، ونحن على أبواب التسعينات من هذا القرن، صورة مكررة من حوارات مارسناها قبل ٣٠ أو ٤٠ عاماً في عالم غير هذا العالم، وفي ظروف غير هذه الظروف، وفي رؤى غير هذه الرؤى. وأنا، مع كل ايماني وتقديري للحاجة إلى استعادة البعد التاريخي، فإني أشعر أن هذه الندوة أو هذا الحوار قد وضع وضعاً صحيحاً في إطار تاريخي، تم تعقب عناصره ومكوناته وحركته عبر العصور. ولكن الذي بقي هو أن يوضع هذا الحوار اليوم في إطاره المعاصر. نحن في عالم نعيش فيه مع غيرنا، والذي أتصوره أن علينا أن نبدأ بتحديد مجموعة من المعطيات لتشخص لنا الواقع الذي نحن فيه، ولتحدد لنا بعد ذلك منبت هذا الحوار. باختصار شديد، أنا أبدأ بمسلمات، وهي أن أكثر العرب مسلمون، وأن كثيراً من المسلمين عرب، وأن المضمون الثقافي للعرب والمسلمين، إن لم يكن واحداً بالنسبة إليهم جميعاً، فهو شديد التشابه. نحن، إذاً، إزاء كيان عربي إسلامي، ثقافته على الأقل شديدة التشابه وتندمج مع رؤية العالم الثالث

في عين العرب المسلمين وفي عين آخرين. وإن هؤلاء العرب المسلمين يعيشون عصراً حدثت فيه مجموعة من الثورات، أخطرها ثورة في مجال الانتقال وثورة في مجال الاقتصاد، وثورة في مجال المعلومات، وثورة في مجال الطاقة، وثورة في مجال تراكم آثار الثورات العلمية العالمية تهديماً لمعالمها أو تلويثها أو تفجيراً لأخطار لم تكن في الحسبان نتيجة لاستخدام الهندسة الوراثية أو استعمال العقل في قضايا لا يدركها إلا من خلقها. هذا كله أظهر تغييرات نوعية في المشاكل والهموم والتحديات والمصالح تختلف في الأولويات، انتبه إليها أناس، وأصر على عدم الانتباه إليها آخرون. انتبه إليها قادة الغرب فتحركوا اقتصادياً وسياسياً وأعادوا النظر في مرامي سياستهم. وانتبه إليها بمزيد من العناية وبعد النظر قادة الاتحاد السوفياتي، فعدّلوا ويعدّلون وغيّروا ويغيّرون. فهل نتصور في هذا الإطار أن تطرح المسألة القومية بعيداً عن هذا؟ العرب والمسلمون، وهم يواجهون هذا التحدي بمكونات كثيرة، عندهم أزمة وقت. بمعنى ألا يتسع ولن يتسع وقتهم للقضايا القديمة والجديدة معاً. وفي حياتهم الثقافية مجموعة ثابتة، تكاد تكون أزلية، من القضايا المعلقة يجتمع لها عشرة مفكرين أو عشرون كل سنة، ويديرون حولها حواراً حاداً ثم ينصرفون. والمسألة تثقل العقل العربي والوجدان العربي والحركة العربية وتضع حاجزاً بين العرب والمسلمين والمستقبل. أرى أن ذلك لم يعد ممكناً، فقد وجب الإفساح للحركة إلى المستقبل بتصفية وتنحية عدد من كبريات القضايا المعلقة. ومن كبريات القضايا المعلقة قضية العروبة والإسلام والقومية والإسلام. لقد قُدمت القومية والإسلام كما لو كانا نقيضين من الناحية المنطقية والتاريخية، وأن على أحدهما أن ينفي الآخر وأن يصفيه، وأن تبقى له الساحة وحده دون أن يمنح الناس عناية كافية لبحث ضرورة ذلك منطقياً أو عملياً.

ونتنقل من هذا البحث إلى مقررات آنية. الذي يقول اليوم، العالم العربي والاسلامي، يجد ظاهرتين تواجهانه، أحبهما أو كرههما، وذلك لا يغير الواقع. ثمة صحوة اسلامية تمثلت في أن المد الاسلامي تحول من أن يكون دعوة عامة إلى أن يكون برنامجاً أو شبه برنامج على الأقل للتحرك السياسي. كذلك نجد ظاهرة مماثلة أو مشابهة على المستوى القومي. فبعد سنوات من التراجع كُرست فيها القطرية حتى ظن بعض الناس أن القومية ذهبت إلى غير رجعة، بدأت تظهر في ثوب جديد ومن منطلقات جديدة. عصر الوحدة الاندماجية الثورية التي ظهرت في الخمسينات والستينات، والتي كانت رومانسية الطابع، بنيته الأساسية أبحاث في الأمة، تحولت اليوم إلى ادراك موضوعي لأخطار تاريخية حقيقية وإلى ادراك موضوعي هادف بوجود تقارب وتشابك في المصالح وفي التعرض للخطر، وبأن هذا الخطر خطر مشترك، وبأنه إن لم تتحرك الأمة كأمة، فهي قد تؤول إلى زوال.

ومن هنا بدأنا نشاهد مداً وحدوياً عربياً جديداً يتخذ صيغة مختلفة، وهي أكثر مرونة، وأسبابه مختلفة، قد تكون اقتصادية وحضارية ودفاعية عن الذات، ومصيرية، ومنهجه موضوعي هادىء. نحن الآن نعالج ظاهرة القومية والإسلام بصفة خاصة لأنه دين الغالبية الغالب والأكثر كثيراً في العالم العربي، هذا هو الإطار الذي نعالجه. إن هذا في تقديري له

هـدف هو تـوفير الـطاقة، فـإن الناس لا يملكـون أن يستبعد بعضهم بعضـاً، وإن ظنوا أنهم قادرون على ذلـك. إنما تـوفير الـطاقة هـدفه ومعنـاه أن يتفرغ العـرب والمسلمون عـلى سواء لمواجهة هذه التحديات، ويكون ذلك من الناحية العملية بـاستقراء صـور الصراع المحتمل، وهـو في رأيي صراع حول أسـاس التجمع. ذلـك أنه إذا تم التجمـع على أسـاس الـرابـطة القومية فيكون جامعة عربية بمعنى فكري لا مؤسسي كالذي انشيء عـام ١٩٤٥. أو أن يكون رابطة اسلامية تسمى الجامعة الاسلامية أو الوحـدة الإسلاميـة. هذا سؤال قـد يكون جـوابه هـذا النوع من وجـود تعدد في الـولاءات التي لا تعارض بينهـا. عـلى أي حـال هـو منـطقـة التعارض الأولى. السؤال الثاني، الإنبعاث الثقافي، هل يكون اسلامياً أم يكـون شيئاً آخـر؟ وما هو هذا الشيء الآخر إذا افترضنا وجود إطار عربي مخالف للإطار العربي الإسلامي؟ الأمر الثالث، ما هو شكل ونظام الدولة التي تقوم في هذا العالم العربي الاسلامي؟ ومـا هو نـظامها السياسي ونظامها القانوني؟ وهنا تدخل قضيتان: قضية تطبيق الشريعة الإسـلامية بـاعتبارهـا نـظاماً قـانونيـاً يمكن تطبيقـه في إطار قـومي إسلامي المـطلوب هو تـطبيقـه في إطـار قـومي إسلامي. وتثور قضية العلمانية باعتبارها إحدى القضايا التي تنادي بها بعض رواسب التـوجه القـومي. وكان اعتقـادي الذي أراه مهـماً جداً، أن القضيتـين مختلفتان تمـامـاً، فيهـما تـطرح العلمانية كقضية وتطرح القومية كقضية، أمـا الربط بينهـما فكان إمـا نتيجة عـارض تاريخي أو ترسيخ مـذهبي. إنما القضيتـان متميزتـان، ولا أتصور أن لا تقـوم قوميـة من دون علمانية أو علمانية من دون قومية. يمكن أن تقوم العلمانية في إطار القومية وتقوم العلمانية في إطـار قطري وتقـوم العلمانية في إطـار ديني. كل هـذا ممكن، انما، هـل نعالـج هـذه المسـائـل من خـلال الوجدان التاريخي الذي يعبر عن نفسه بصورة مخاوف متبادلة بمخاوف متبادلة.

إن غير المسلمين من العـرب يعتقدون أنهم مصيبـون وحكماء وبعيـدو النظر ومحتـاطون حين يقدرون أن دعوة إلى تطبيق الشريعة الاسلاميـة، مهما بـدت عاقلة هـادئة، فـإنها تنتهي متعسفة ظالمة، فمن باب الاحتياط يقف ليقاومها ويعمل على تصفيتها.

أما القضية الثانية، فهي موقف هذه التيارات كلها من الحضارة الاسلاميـة. إنني أقول إنه ليس أمامنا الآن قضية الحضارة العربية وحدهـا ككيان ثقـافي منعزل وإنمـا أصبحت قضية ثورة عالمية، والعرب والمسلمون مدعوون للدخول إلى العالم وإلى العصر، بل لست أرى بأساً في الانبهـار به. أنـا شخصياً دائم الإنبهـار بكل جـديد نـافع ومعـبر عن مـرحلة جـديـدة في اكتشاف الكون والتعامل مع قواه ونواميسه، ما زلت استغربه كلما وجدتـه في غير سني. هـذه الآثار موجودة في العالم وكل يوم نجد منها الكثير، وهي بداية حل وبداية شك وبداية عمل. إنما كما قال أحد الاخوة المسألة مسألة انجازات للعقـل الإنساني ولا يجـوز نسبتها إلى الغـرب وحده، لأن الغرب أدى هذا في ظروف تاريخية، والعرب لم يشاركوه في بناء الـدولة الصنـاعية الحديثة، فأصبحت القضية الملحة كيف يدخل العرب العصر. إن قضيـة العرب الملحـة هي دخول العصر. ودخول هذا العصر مرهون بما يفعله هذا العالم وبما يوجه إليه من تنظيم. هذه إشارات ثلاث أكتفي بها.

٤ ـ أحمد الربعي

أعتقد أن نقاشاً طويلاً كان، وما زال وسيظل، كما يبدو، محتدماً حول مسألة الموقف من الغرب، ومن العلم الغربي. وأعتقد أن هذا النقاش يجب أن يحسم مرة وإلى الأبد لأنه نقاش حول مسألة يفترض أن تكون محسومة وواضحة. فإذا كان رجل الشارع العادي ينظر بعين الشك والريبة إلى الغرب وعلومه لأنه يربط بين هذا الغرب وبين ظاهرة الاستعمار الغربي وما عانته الشعوب العربية من ظلم هذا «الغرب»، أقول إن هذا الربط من رجل الشارع العادي هو أمر طبيعي لأنه يتعامل مع أفعال وردود أفعال. لكن المؤسف أن هناك كثيراً من المثقفين والقوى السياسية التي ما زالت تتعامل مع ما نسميه الغرب وعلومه تعاملاً يشبه تعامل رجل الشارع العادي.

إن السؤال الذي يطرح نفسه هو: ما هو العلم الغربي؟ وأقول بلا تردد إن العلم الغربي هو علمنا نحن كما هو علم الغربيين. فالعلم يتميز بظاهرة «التراكم» والعرب والمسلمون كانوا ورثة العلم اليوناني وغيره من العلوم، وهم حملة هذا العلم للحضارة الغربية المعاصرة التي تمثلت هذا العلم وطورته بعد ذلك. فالعلم ظاهرة إنسانية تراكمية ليست ملكاً لأحد.

والسؤال الآخر هو: ما هو الغرب؟ ما الذي نقصده بالغرب؟ فالغرب اليوم يضم الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا الغربية كما يضم اليابان والاتحاد السوفياتي. فالغرب ليس واحداً. ومصطلح الغرب أو الشرق هو مصطلح غير علمي وغير دقيق.

إننا نفهم لماذا كانت هناك شكوك وتخوفات من العلم الوافد على الحضارة الإسلامية، كما هي الحال في بداية الدعوة وحتى نهاية العصر الأموي. فأجدادنا كانوا يتميزون في تلك الفترة بحساسية من العلوم «الغربية» ـ أي اليونانية في ذلك الوقت ـ خوفاً منهم على عقيدة الناس وخوفاً من دخول ما سمّوه «البدع». لكن الحال تغيرت بعد ذلك بعد أن توطد الإسلام ونجح العرب المسلمون في تطوير العلوم وتقبلها من كل مصادرها. بل إن أجدادنا قد حسموا مسألة الموقف من العلم الوافد بشكل واضح كما هي الحال عند الكندي والفارابي والغزالي وابن رشد، بل عند كثير من الفقهاء كابن حزم وغيره.

إن القضية التي تواجهنا اليوم ليست الخوف من «بعبع» الغرب وعلومه بل في قدرتنا على تمثل العلم الغربي بشكل عام والاستفادة منه باعتباره منجزات انسانية، وتطوير أفكارنا وقضايانا الشرعية بحيث ينتهي التناقض بين العلم وبين المسائل الشرعية. إننا لا نستطيع أن نعيش ـ على سبيل المثال ـ خارج إطار النظام النقدي الدولي. ولا يمكن أن نختلف على تحريم الربا. ولذا فليس المطلوب التسامح في مسألة الربا، بل إعادة تعريفه وفهمه في ضوء الشريعة وفي ضوء التطورات الدولية الراهنة. وما النقاش المحتدم الآن بين الفقهاء حول فوائد البنوك وشهادات الاستثمار ومدى كونها ربوية أو غير ربوية سوى مدخل جديد لتطوير العمل السياسي الإسلامي بحيث ينتقل من المناقشات المجردة إلى قضايا الحياة اليومية في

محاولة لحل مشكلاتنا المعاصرة بدلاً من الحديث عن العلم الغربي وخطر المؤسسات الغربية على العرب والمسلمين.

٥ ـ محمد سليم العوا

فيما يتعلق بموضوع الفكر والمؤسسات يجب ـ في نظري ـ أن تكون لدى الباحث أو الناقد تفرقة واضحة بين الجانب الفكري ـ وهو نظري مجرد ـ وبين الجانب العملي ـ وهو تطبيقي دائماً ـ بحيث لا يحكم على الفكرة أخذاً من سوء تطبيقها.

إن البشر في كل عصر، وفي ظل أي نظام حكم، هم الذين يضعون الأفكار، سواء أكانت أفكاراً فلسفية وبشرية مبتدئة أم كانت حقائق إلهية موحى بها، موضع التطبيق. واحسان التطبيق أو إساءته يرجعان إلى هؤلاء البشر دون سواهم. وعملهم يحكم عليهم، وقد يعطي صورة صادقة عن مدى ايمانهم بالأفكار التي يزعمون الإيمان بها. لكن ـ على جميع الأحوال ـ لا يحكم به على الفكرة نفسها من حيث هي بناء نظري: (بشري مبتدىء) أو (بشري ذو مصدر إلهي).

والحديث عن غموض الأدبيات الإسلامية، الذي جرت به كلمات بعض الزملاء والمتحدثين، حديث يقوده الظن الخاطىء بأن الفكر الاسلامي يجب أن يبقى أسيراً للانجازات التي تبلورت في عمل الأجداد وانتاجهم الفقهي على وجه الخصوص. وهذا الظن خاطىء وظالم: خاطىء لأن الأصول الاسلامية الثابتة كفيلة وكافية لمنح الفكر الاسلامي العصري زاداً متجدداً ودائماً لإبداع جديد يناسب التطور الذي يعيشه العصر ـ بل وكل عصر ـ ويجعل المسلمين دائماً قادرين على المواءمة بين متطلبات التطور الحضاري، وضرورات الالتزام بالحقيقة الدينية؛ وظالم لأن المسلمين في كل العصور لم يقفوا عن التفكير المبدع الخلاق، وحتى الفقهاء المقلدون لم يكونوا يتوقفون عن الاجتهاد حين يدعو إليه داع من تجدد أنماط الحياة أو صور التعامل أو تشابك العلاقات المحلية والدولية على سواء. وما نسميه «الجمود» الحالي لبعض المتكلمين باسم «الاسلام» في بعض مجتمعاتنا العربية ليس نتيجة للتمسك بالإسلام، ولكن نتيجة حتمية لرفض التطور البشري العالمي والعيش ـ الذاتي ـ في أطلال الأمجاد الماضية لآباء كرام. وهذا يحسب على أصحابه لكنهم ليسوا «كل» الاسلاميين، ولا هم يعبرون عن الجميع.

وإذا اقتضى تطورنا السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي أن نصنع نظاماً غير مسبوق في تاريخنا الاسلامي فلنا ـ بل علينا ـ أن نصنعه ونحن على هدي صحيح من أصول الاجتهاد في الإسلام. وعلى ذلك اخرج فكرة «العقد الاجتماعي» التي ذكرها الأخ محمد عابد الجابري فإن لها في الإسلام أصلين صحيحين: أصل الإباحة، وهو يعني أن الأوضاع والنظم والإجراءات التي لا نص يمنعها مباحة أصلاً للمسلمين؛ وأصل نصيّ، هو وثيقة انشاء النبي (ص) لدولته الاسلامية الأولى في المدينة المنورة. وهي المعروفة بدستور المدينة، وقد أوردت نصها محققاً

وناقشتها تفصيلاً في الطبعة السابعة من كتابي في النظام السياسي للدولة الاسلامية فالذين يريدون أصلاً نصاً دائماً لديهم هذا الأصل. والذين لا يرون مانعاً من الاجتهاد ـ وأنا منهم ـ لديهم أصل الاباحة، وبذلك يرتفع الاشكال.

والفقه السياسي التراثي كله غير ملزم لنا إلا حيث يكون هناك نص أجمعت الأمة اجماعاً ـ بشروطه المقررة في علم أصول الفقه ـ على معنى معين له. وعلينا نحن أن نصنع فقهنا السياسي المعاصر المبني على أصول القرآن والسنة. ومن ثم فإن الحديث عن دار الحرب ودار الإسلام ـ شأنه شأن الحديث عن عقد الذمة ـ حديث فقهي غير ملزم وليس المسلم ملزماً بأن يعتقد بوجود هذه القسمة بين «الدارين» إلى يوم الدين. والاستشهاد بما جرى من الدولة العثمانية، أو ما جرى عليها، أيضاً لا يفيدنا شيئاً، لأن الدولة العثمانية دولة انتهى وجودها السياسي والقانوني وما قررته ـ أو قرر لها ـ خاص بنطاق سيادتها الزماني والمكاني.

وهناك مسألتان أخيرتان: الأولى، أن الحديث عن الظلم الذي يتعرض له بعض الناس يتوجه أول ما يتوجه إلى التذكير بالظلم الواقع على المسلمين، فإنهم أكبر أهل الأرض ظلماً في الدنيا كلها. فالانحياز إلى المظلومين يجب أن يقود إلى الانحياز إلى المسلمين والإسلاميين لا إلى غيرهم؛ والثانية، ان الاشارة التي جرت على لسان بعض الزملاء عن تعثر مشروع الاتفاقية العربية لحقوق الإنسان (لدى الجامعة العربية) وأن سبب هذا التعثر هو الإسلام أو الفكر الإسلامي، هي إشارة غير صحيحة... إن الجامعة العربية متعثرة في كل شؤونها القانونية بوجه خاص، والسياسية بوجه عام. والدليل على ذلك أن مشروع القانون المدني العربي قد مضى عليه نحو ثلاثين سنة وهو شبه مكتمل، ولما يصدر عن الجامعة بشأنه أي قرار! فهل هذا أيضاً بسبب «الضغوط الاسلامية»؟

آمل أن تكون الحقائق العلمية والموضوعية (الواقعية) حاضرة أمامنا حتى لا يجني عدم العلم بها على فهمنا للأمور أو تقويمنا لها.

٦ ـ محمد المسعود الشابي

من الممكن أن ننظر إلى الأفكار من زاويتين: الزاوية الأولى، ما يتعلق منها بالأفكار الفلسفية للحياة والموت؛ أما الزاوية الثانية فهي الأفكار السياسية، أي الأفكار التي تتناول المذاهب السياسية في الحكم ومؤسساته.

الأفكار الفلسفية:

من هذه الناحية بالإمكان أن نقابل بين النظرة الفلسفية إلى الحياة والموت عند العروبيين القوميين ولدى الإسلاميين، وإذا كانت النظرة الفلسفية تبدو في نقاشنا ذات صبغة ثانوية، ربما تكتسي لدى البعض صبغة ترفية، فإنها في الحقيقة غير ذلك تماماً. وفي اعتقادي أنها الحلقة المركزية أو حجر الأساس الذي تنبني عليه الحياة الاجتماعية العربية. فالنظام

الاقتصادي والنظام السياسي والنظام العسكري والأمني كلها إذا لم ترتكز على نظرة معينة إلى الحياة أو الموت أي معنى خاص للوجود، فإن كل هذه الأنظمة لا تؤدي الوظائف المرجوة منها. وهذه النظرة إلى الوجود تتأسس على تصور معين لتوازن الشخصية الفردية والاجتماعية التي بموجبها تأخذ السعادة الإنسانية معناها في ذلك المجتمع، إذ إن مجموع الأنظمة السياسية والاقتصادية والعسكرية والأمنية تقوم بوظيفة تحقيق الأمن والطمأنينة للفرد والمجتمع تجاه مشاكل الحياة ومشاكل الموت، وبهذا وحده يتحقق التوازن النفسي الذي يرتكز عليه الفعل الحضاري الذي هو في الجوهر صراع الحياة للتغلب على الموت، الحقيقة الشنيعة المبغضة إلى النفس. فالنظرة الفلسفية إلى مجتمع ما في الواقع ليست ترفاً كما يتبادر إلى الذهن، وإنما هي حلقة مركزية لبناء استراتيجية لمجتمع ما. وهذه النظرة الفلسفية تختلف من مجتمع إلى آخر وتلعب في تكوينها عناصر جغرافية ومناخية وتاريخية. وبما أن هذه العوامل مختلفة بالنسبة إلى كل مجتمع وبالتالي فإن النظرة الفلسفية إلى الشعوب والأمم لا يمكن أن تكون واحدة، وبالتالي لا يمكن أن تكون أنظمتها السياسية والاجتماعية والعسكرية والأمنية من نمط واحد.

وإذا كان العرب والمسلمون قد تشوشت حياتهم وتضاربت أبنيتهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعسكرية والأمنية وألغت باضطرابها بعضها البعض، فذلك لأن العرب والمسلمين أضاعوا بتأثير الهجومات الخارجية عليهم وما آل إليه أمرهم من تفتت سياسي وانهيار حضاري، نظرتهم الفلسفية إلى الوجود وموقفهم المتوازن من الحياة والموت التي بلورتها الرسالة المحمدية. لقد كانت هذه في جوهرها توازناً بين الدنيا والآخرة وبين الروح والمادة وبين العقل والعاطفة وبين حب الحياة والاستعداد للموت دفاعاً عنها، وبين الرغبة في اشباع اللذة والتعرف إلى تجربة الألم، بين نزعة الزهد واستجابة النفس للمتعة دون شعور بالذنب. لقد كانت نظرة تجمع بين اطمئنان للواقع والابتعاد عنه بالخيال الشعري وحلاً وسطاً بين الحرية والنظام وبين الماضي والحاضر والمستقبل، وقد عبّر الإسلام عن ذلك في القرآن حين قال: ﴿وجعلناكم أمة وسطا﴾ وفي الحديث حين قال: «خير الأمور أوسطها» ولم تكن هذه النظرة التوسطية فقط على المستوى الجغرا ـ سياسي أو الحضاري في تراوح بين الحضارات الآسيوية والمتوسطية (البحر الأبيض المتوسط). فهذا التوازن لشخصية المسلم الأول وهذه النظرة الفلسفية إلى الحياة هي التي خلقت الإنسجام في شخصيته وقذفت به في اندفاعة روحية صنعت الحضارة وراكمت المدنية الاسلامية التي عرفها العالم كإحدى الموجات الحضارية الكبرى في تاريخ الإنسانية.

وإذا كان القوميون العروبيون بالأمس لم يهتدوا، إلا أقلهم، إلى هذه النظرة الفلسفية إلى الوجود ولم يستوعبوها ولم يجعلوا منها منطلقهم لفعلهم السياسي والحضاري، فإن الاسلاميين اليوم رغم محاولتهم تقليدها فإنهم لم ينظروا إليها نظرة استراتيجية باعتبارها المحور الذي يدور حوله كل البناء الاجتماعي والسياسي والمؤسساتي، فمن دون انبعاث هذه النظرة الفلسفية لا يمكن أن نرجع إلى المدار الحضاري من جديد، الذي هو بالأساس، إبداع في مختلف الميادين واستجابة لتلك النظرة الفلسفية إلى المجتمع العربي الاسلامي، أو إقامة لذلك

التوازن النفسي الذي هو مصدر السعادة والاطمئنان الروحي. فالأنظمة والمؤسسات بوظائفها وبأشكالها تكون في خدمة تلك النظرة الفلسفية إلى المجتمع وليست مفروضة عليه.

الأفكار السياسية:

ومن الطبيعي بعد الملاحظات السابقة أن تنبثق الأفكار والمؤسسات السياسية من النظرة الفلسفية إلى المجتمع. وبالتالي فإن الموقف من المذاهب والمؤسسات، سواء من حيث الرفض أو من حيث الاستعارة، يكون مستنداً إلى تلك النظرة الفلسفية، كما أن الإبداع أو التقليد يكون إستجابة لتلك النظرة أيضاً. وبالتالي فإن التطور في هذه الحالة في تلك الأفكار أو المؤسسات يكون منبثقاً من الداخل، أي استجابة لتلك الفلسفة والمكونات الاجتماعية والسياسية والأمنية التي خلقت لتلبية مقتضيات تلك النظرة. وهذا يقتضي أن تكون الأشكال القانونية تابعة لتطور الواقع وليست صانعة له. وهذا معناه أن المجتمع المدني هو المسؤول في حركيته، تلبية لنظرته الوجودية، عن خلق وابداع الأفكار والمؤسسات وليست الدولة والسلطان هما اللذان يخلقان المؤسسات استجابة لارادتهما، لأن الدولة في كل الأحوال غير قادرة على تحسين النظرة الفلسفية إلى المجتمع. ولذلك نرى في المجتمعات الديمقراطية الغربية الحديثة، أن القانون دائماً متأخر عن الواقع فالقانون فيها يأتي لكي يكرس ممارسة اجتماعية قام بها المجتمع المدني، على عكس ما هو موجود في المجتمعات اللاديمقراطية، كما هي الحال في الأنظمة السوفياتية والأنظمة العربية التي على شاكلتها والتي تنطلق من أن القانون، أي ارادة الدولة، هو الذي يصنع المؤسسات ويفرضها على المجتمع المدني.

٧ ـ صلاح الدين الجورشي

الاحظ أن اشكالياتنا المركزية تطرح منذ أكثر من مائة سنة دون أن تتطور المعالجة مضمونياً ومنهجياً. وهذا يدل على غياب التراكم ويفسر حالة التكرار التي يتخبط فيها فكرنا. ثم لنحذر في لقاءات من هذا المستوى أن تميع الخلافات التي هي موجودة وغير مفتعلة. علينا أن نحدد الخلافات القائمة ونواجهها بجدية أكبر.

من الطبيعي أن يستمر الاشكال تجاه الغرب قائماً ومتكرراً ما دامت الذات غائمة ولم تحسم مواصفاتها. فالذي لا يزال يبحث عن ذاته لا يستطيع حسم علاقته بالآخر، بخاصة إذا كان هذا الآخر مهيمناً.

وبالرجوع إلى الأدبيات الإسلامية السائدة نجدها قد حاولت منذ زمان أن تؤسس العلاقة بالآخر على مقاييس عقائدية تقسم المجتمع والعالم إلى مؤمنين وجاهلية. والسؤال الذي يطرح الآن: إلى أي مدى قد ساعدنا هذا الطرح على فهم آليات الغرب وتحليل وتفكيك ميزان القوى الدولي؟ إن وجهة النظر هذه لم تتقدم بنا كثيراً حتى في فهم واقعنا وزادت اشكالية العلاقة بين الأنا والآخر تعقيداً.

إن الغرب مستويات، وليس مستوى واحداً. فالغرب من جهة هو أجهزة ودول وميزان

قـوى عالمي وسـوق وقوة عسكـرية ونـظام اعلامي واقتصـادي. فالغـرب هنا أجهـزة مهيمنة انـطلاقاً من آليـات خارجيـة. لكن الغرب في مستـوى آخـر هـو مفـاهيم وغمط عيش وعلوم مختلفة. وهذا المستوى اخترقنـا بالكـامل حتى أصبـح جزءاً من ذاتنـا. أي أننا في مستـوى ما يصبح الحديث عن الغرب حديثاً عن الذات بشكل من الأشكال. وهذه علاقـة بالغـرب من الداخل.

ثم إن الغرب ليس وحدة أو كتلة مغلقة ساكنة ومتجانسة، رغم وجود التاريخ المشـترك والنسق المعرفي العام. فداخل الغرب وجهات ومدارس وتناقضات تبلغ حد الراديكالية. وفي الغـرب هناك حقـوق يلجأ إليهـا الإنسـان المقمـوع في مجتمعـاتنـا ـ بمن فيهم الإسـلاميـون ـ ليستـظلوا في ظلها. وفي المقـابل هنـاك التمييز العنصري والاستعـمار، وهناك البحث العلمي حيث ترتقي المناهج وتتطور (قابل مثلاً بين المؤسسات العلمية الاسلامية والغربية بمـا في ذلك المسيحيـة). وهناك أيضـاً توظيف العلم لتحقيق مصـالح سيـاسية وأمنيـة. إذاً تبدأ العـلاقـة بالغرب انطلاقاً من تحديد العلاقة بالذات، أي تشريـح وتفكيك الـواقع العيني الـذي ساهم الاحتكاك والصراع بالغـرب في تطويـره وضمن بعض المكتسبات. وعلينـا أن نعتمد اصـلاح المجتمع المدني والدولة لأن تغيير ايديولوجيات الدولة لم يحل دون انتاجها للقمع والاضطهـاد، سواء أكانت ايديولوجيتها قومية أم مـاركسية أم «ليـبرالية» أم اسـلامية. الـدولة بقيت جهـاز اخضاع. وهذا إشكال قائم علينا البحث في أسبابه.

المستوى الثاني في العلاقة بالغرب، كأجهزة وأطراف مهيمنة، يستوجب إقامـة الجبهات العـريضة السيـاسية والاقتصـادية. ومن هنـا تأتي أهميـة ندوة من هـذا القبيل. لا بـد من أن نتخلص من العمل الفردي والمنهج التجزيئي للقوى.

أخيراً، علينا الاستفـادة من نقد الغـرب للغرب لتحقيق جـزء مهم من التحرر الثقـافي والتخلص من الهيمنة الفكرية. فإن الغرب كائن متحرك وواعٍ بمأزقه التاريخي والحضاري.

٨ ـ فهمي هويدي

كلمتي هي في نقـطتين أسـاسيتين: الأولى في منحى قـراءة الخطاب الاسـلامي. لأننـا نسمع ونقرأ كثيراً عن ان الاسلاميين هم ذلك، ويفعلون ذلك. مرة أنهم ضد الديمقـراطية، ومرة أخرى أنهم يقسمون العالم إلى جاهلية واسلام. أنا أخشى أن مثل هذه التعميـمات تظلم الحقيقة وتظلم الإسلاميين ولا تساعدنا على تفهم الموقف على نحـو صحيح. لأن الاسـلاميين على درجات، ومن الصعب جداً أن يقول قائل إن هذه الجماعة الاسلاميـة ضد الـديمقراطيـة وتريد العالم مقسماً ومشتتاً أو مثلاً كما قال الأخ صلاح الجورشي، وهو شديد النقد من منـطلق اسلامي، وشديد الحماسة في نقد الحركة الاسلامية، عندما عمم أحكـاماً عـلى الاسلاميـين، أظن أنها ليست صالحة التعبير. والأخ رضوان السيـد عند تقـديم ورقته في الصبـاح قال إن الإسـلاميين يقـولون هكـذا، وفي حقيقة الأمـر انه كـان يعني فـريقـاً من الاسـلاميـين. وفي

حقيقة الأمر، ان الملاحظات التي ذكرها هو أو غيره، تنطبق على فريق من الاسلاميين، بينما غيرهم يقول كلاماً آخر بمنطق آخر ولأهداف أخرى تماماً.

ومن الضروري، ونحن نناقش في محفل علمي، ألّا نطلق حكماً ونقول إن الاسلاميين يقولون هذا. وبالتالي ينقلنا ذلك إلى النقطة التي هي عنوان هذه الجلسة، وهي الموقف من المؤسسات الغربية الحديثة والتقليدية. نحن نستدرك في مناقشة ثنائيات ننسبها إلى التيار الاسلامي ونستهلك فيها التيار الاسلامي كالمؤسسات التقليدية والحديثة، والأصالة والمعاصرة، والعروبة والاسلام. بينما نحن عندما نبحث عن المحاولة أو الكيفية أو المنحى الذي يتعامل به الاسلامي مع مثل هذه الأمور، لا أحسب أن المعيار الإسلامي أو القراءة الاسلامية تتعامل مع عناصر التقدم بأسبابها، مؤكدة أو موروثة أو مفصلة أو تقليدية بهذه الثنائيات. المعيار هو في قراءة التفكير الإسلامي كما أراها، هو «معيار الصلاح والفساد». وهذا العنوان له أصوله في كتابات الديانات الكثيرة، والخطاب الإسلامي الذي نحسب أنه مصدر صحيح يعبر تعبيراً سلبياً عن الموقف الاسلامي، أي انه ليس واجباً موروثاً ولا حديثاً تقليدياً، ولكن هل هذا صالح أم فاسد. ومعيار الصلاح والفساد تقاس به أشياء كثيرة.

لقد سئلت مثلاً عن موضوع المواطنة وعقد الذمة وعن الكتاب الذي كتبته حول المواطنة. وما أود مناقشته الآن هو مسألة الموجودين في الوطن الواحد، هل يكونون مواطنين أو لا يكونون؟ إن هذه مسألة مهمة جداً، وإن كنا قد تحدثنا عنها قبل سنوات، فأعتقد أن الدين الإسلامي تجاوزها تماماً. وأخشى في هذا السياق أن نقع ضحية لبعض المعالجات الإعلامية المبطنة، التي يستهدف منها تجريد الموقف الاسلامي من قضية الذمة والعلم وغير ذلك من القضايا. وأنا أذكر على سبيل الحصر، انه في الصحافة المصرية وفي انتخابات عام ١٩٨٧ التي تم التحالف فيها بين الحركة الاسلامية وحزب العمل، كانت قوة الخطاب الاعلامي أو أحد محاور الخطاب الإعلامي هي أن انتصار الحركة الاسلامية في الانتخابات يعني تحويل المصريين أو جزء من المصريين إلى مواطنين من الدرجة الثانية. فعرض الموضوع وجمعت به ١٢ محافظة محورها الأساسي هذه النقطة. ثم نتعامل معه كأنه مشكلة ويظن العالم أنه لا بد أن نحلها. فلولا أن هذا الموضوع عولج بهذه الطريقة وغرس في الوعي المصري في ذلك الزمن لهدف معين يراد به انتصار تيار معين في الانتخابات (ولكن تم العكس ومرت هذه الأزمة بخير)، لتضاعفت هذه المشكلة وتحولت بحيث إن أي شخص أو فتاة، شاب أو نفر من الناس يقول إنه لا يريد أن يكون مواطن من الدرجة الثانية ويطالب بحقوقه.

إن هذه الأمور تجعلنا نتساءل ما هي الملابسات التي غرست فيها مثل هذه الأفكار ومن الذي زرعها، وما هو هدفها وكم تمثل في التيار الاسلامي والعام. البعض يتحدث في موضوع المؤسسات والانجازات العلمية وزوالها. نعم هناك من يقول ببطلان هذه الأمور، ولكنه نقطة في بحر. أكلّ واحد يتفوه بهذه الأمور تقبل منه؟ هناك حذر لا يكون لكل الناس. فإذا هناك تسليط لضوء كثيف على هؤلاء الناس بعضها وهمي وبعضها مفتعل من أجل تصفية حسابات معينة مع التيار الاسلامي.

٩ ـ سعيد بنسعيد العلوي

تصدر الفقرة الخامسة من فقرات «مخطط جدول الأعمال» الذي أعده المركز عن موقف يقول بوجود تقابل وتعارض بين موقفين أو تيارين معاً: التيار العروبي القومي من جهة والتيار الديني أو الاسلامي من جهة أخرى. فهل هذه القسمة الثنائية صدق كلي إلى درجة أن فهم أحد الموقفين يتم من خلال فهم الموقف الآخر المعارض له؟ مجرد تساؤل، ولكني أميل، مع ذلك، إلى الاعتقاد بفساد هذه القسمة. وعلى كل فلننظر في الورقة في ضوء الفرضية التي تتبناها.

يقول البند الأول من الفقرة المشار إليها «ويشمل مجالات التفاعل مع منجزات الغرب العلمية والتقنية». ولا إشكال فيما يتعلق بالموقف من منجزات الغرب العلمية والتقنية لأن المسألة ليست مسألة اختيار إذ لا بد مما ليس منه بد. فلا أحد يجرؤ على رفض السيارة والطائرة في مقابل الجمل والدابة، ولا أحد يرفض استخدام الهاتف أو الحاسوب في المعاملات ويدرك فوائدها العملية. والأمر نفسه بالنسبة إلى البند الثاني «الاستفادة فيه من الأساليب الغربية في الادارة وتنظيم العمل والمؤسسات». فذاك إفراز من افرازات التقدم التقني وثمرة من الثمار الطيبة التي لا يجرؤ أحد على رفضها.

ولكن المشكل كل المشكل يتعلق بما يشير إليه البند الثالث «جوانب الاتفاق ووجوه الخلاف مع الغرب في الأوضاع السياسية والاجتماعية المعاصرة». فهنا يبرز الخلاف ويظهر الاختلاف. وقبل بضعة عقود كانت آراء كل فريق من الفريقين (إذا ما أخذنا بفرضية الورقة) واضحة بما فيه الكفاية. وأما اليوم فيبدو أن الجميع قد صار إلى حالة من الرفض والانزواء: رفض الغرب الاجتماعي والسياسي، رفض يتخذ في التعبير عنه أشكالاً مختلفة. والحال أن مضمون البند الثالث يصدق فيه، في اعتقادي، ما يصدق على الأخذ بمنجزات الغرب العلمية والتقنية: ذلك أن هناك نوعاً من المد الكوني الشمولي، يتجه نحو المطالبة أكثر فأكثر بحقوق الانسان وبالحق في الاختلاف والتعبير عن الرأي المغاير. أو لنقل بتعبير أفضل: إن المستقبل سيكون لمن كان يمتلك الأجوبة الملائمة والدقيقة عن القضايا السياسية: مسائل الأحزاب، السلطة وعلاقتها بالمجتمع المدني، دور المواطن وقيمته في الدولة.

أما اليوم فيبدو أن الأوراق قد اختلطت وأن أجوبة كل فريق من الفريقين، إن وجدت، ليست دقيقة ولا متمايزة. هي الأزمة إذاً، ولكن قد يحق لنا أن نتفاءل فنقول: ربما صار الأمر إلى ابداع حضاري جديد قوامه فكر قومي عربي اسلامي يمتلك الفعل على ولوج عالم المعاصرة الحق.

١٠ ـ هشام جعيط

اسمحوا لي أن أتكلم في أمور عمومية قبل أن أتطرق إلى الموضوع عينه. لقد سبق لي أن تحادثت عدة مرات مع خير الدين حسيب حول موضوع مثل هذه الندوة، وما كان خير

الـدين حسيب وغـيره كثـيرون يحسـون بربط علاقـة مـا أو حـوار مـا بـين التيـارين القـومي والاسلامي.

وكنت فيما يخصني شاعراً شعوراً قوياً بنوع من القطيعة. وأعتبر بصفتي قـومياً أن هنـاك تغيباً للعنصر الإسلامي في جميع تحليلات القـوميين، وكثيـراً ما نبهت في النـدوات والمؤتمرات على ضرورة الأخذ بعين الاعتبار البعد الاسلامي الـذي يخترق مجتمعنـا العربي. هـل لذلـك مثـلاً من بين ألف نـدوة جرت في تـونس ندوة حـول العقلانيـة بتنـظيم من المجلس القـومي للثقافة وبعد المناقشات تم تحرير بيان يريد لنفسه أن يكون عاماً جـامعاً عـلى العادة أي مثيـراً لكل القضايا العربية، لكن لم يشر ولو مـرة واحدة إلى كلمـة إسلام. ورأيت أن هـذا تغييب مجحف، فلفت نـظر الحضور إلى هـذا ورضوا أخيـراً بذكـر كلمة اسـلام مدرجـاً في الـتراث العقلاني الاسلامي.

لا الاسـلاميون يمتلكـون لدولـة تمسح الفضـاء العربي أو الاسـلامي، ولا العـروبيـون يمتلكون لمثل هذا الجهاز. حتى في زمن عبد الناصر وفي أوجه، لم توجد إلا وحدة محـدودة بين مصر وسوريا أساساً، ولفترة قصيرة. ونشهد إلى الآن عداوة في دول قطرية ذات ايـديولـوجيا قومية بعثية، لكنها تبقى قطرية بحيث الحوار بين القوميين والاسلاميين لا يعني إلا حـواراً بين ايديولوجيتين سياسية وثقـافية. فـالفصائـل الإسلاميـة المتحركـة على السـاحة لا تمثـل الدين الإسلامي والفصائل القومية لا تمثل دولة عربية موحدة قائمة الذات. ونحن نلحظ أن كلتيهما متجهة إلى المستقبل مع فرق طفيف: هـو وجود في المـاضي القريب وفي الحـاضر دول تحركهـا الايـديولـوجيا القـومية، بينـما لم تقم على قـدميها في المجـال العربي دولـة ذات بعد إسـلامي راديكالي على غرار ايران، على الرغم من أن السعـودية مكتسبـة لاتجاه اسـلامي معين قـد لا يرضى عنه الكثير من الإسلاميين.

وعلى صعيد آخر، نلحظ أن القوميين المعاصرين هم جزء من النخبة، حتى ولو لم تكن بلادهم محكومة بنظرية قومية حارسة. فالكثير منهم شارك في التجربة الناصرية، والكثير منهم من حملة الشهادات العليا ومن أولي الخبرة السياسيـة والاقتصاديـة. وهم برمتهم يـدخلون في زمرة الشرائح التحـديثية للمجتمـع. بينما، وعـلى العكس من ذلك، ينتمي الاسـلاميون إلى نخبة دونية في غالب الأحيان. فهم أبعد الناس عن التغريب الثقافي وعن هـوس الحداثـة إنما نجـد وراءهم ما يسمى الشـارع، أي عـدداً غـير قليـل من الجـماهـير الشعبيـة وضعت فيهم آمالها. فهم زعماء شعبيون من دون خبرة دولية أو تكنـوقراطيـة. وهذا مـا يفسر أنه قـامت في فترة ما ندوات بين النخب القومية والقادة الاسلاميين تحت شعار ترشيد الأولين للآخرين.

ندوتنا هذه لا تنخرط في مثل هذا العمل «الترشيدي» بل هي حـوار لتيارين متكـافئين ومتغايرين، كل منهما له نصيب من التأثير في الساحة السياسية. تأثير القوميين قد يتأتى أساساً من العلاقة التي ما زالت قائمة بينهم وبين الدولة القـطرية. وتـأثير الاسـلاميين قـد يتأتى من الدعم الشعبي ومن الآمال التي يحصلونها في سبيل تغيير المجتمع.

لكن لسائل أن يتساءل هل ان هذا الامتلاء الايديولوجي الذي تزخر به المجتمعات العربية ليس معبراً عن ميل قديم إلى الطوبى بقدر ما هو معبر عن تخلف جذري؟ فنحن في زمن انهارت فيه الايديولوجيات وغلبت فيه البراغماتية واقترب فيه المعسكران وكثر الكلام عن البيريسترويكا وعن التحولات التي تجري في أوروبا الشرقية والصين على السواء.

ونحن أيضاً في زمن تحولات الاكتشافات العلمية والتقانية وليس لنا فيها أي نصيب، العالم يجري ويدور ويتحرك ويجهلنا من فوق ذلك ونحن ما زلنا في الخصامات والمحاكاة المذهبية. أليس هذا بمؤشر شر؟

١١ - الفضل شلق

المؤسسة هي الشكل التنظيمي للتضامن الاجتماعي. وفي فلسطين رأينا الانتفاضة تزج شعباً بكامل نسيجه، وبانضباط شديد، في نضال شامل لفترة طويلة (تجاوز العامين) وعلى مستوى عالٍ من التضامن. وهذا مؤشر على أمرين:

- هناك مؤسسات موروثة لا نعرفها. فما يحرك الفلسطينيين هو مؤسسات عميقة الجذور.

- الابتكار في هذا المجال ضروري وليس الاستفادة من الأساليب الغربية فقط، على أهمية ذلك.

انطلاقاً من خبرتي في مجال الادارة والتنظيم، أقول إن تقنيات الموضوع تأتي في الدرجة الثانية، رغم أهميتها، بعد التعبئة الروحية والسياسية. فالذين يتلقون الأوامر للتنفيذ يجب أن يكونوا مقتنعين بالأوامر ويجدواها؛ وإذا أمكن، أن يعتبروا أن لهم مساهمة في اتخاذ القرارات التي تصدر عنها الأوامر.

وفي هذا المجال حقق مجتمعنا القديم انجازات كبرى على صعيد «دخلنة القيم» (Inter-nalization of Values) هذه الدخلنة للقيم العربية والإسلامية هي ما كان يطلق المبادرة الذاتية لدى الأفراد على مدى التاريخ. فالعرب، كأفراد وجماعات منظمة اجتماعياً، هم الذين نشروا الإسلام في العالم في القرون القليلة السابقة في افريقيا السوداء وآسيا بعد أن مال ميزان القوى العالمي لغير مصلحة المسلمين. وحين كان العرب خارج السلطة السياسية، وضد المغول والصليبيين قام المجتمع بتحصين نفسه ضد الأعداء الخارجيين بواسطة مؤسسات كانت فعّالة مثل المدارس والطرق الصوفية وتنظيمات الفتوة والأصناف ونظام الحسبة، وكلها نشأت وتبلورت في وقت واحد تقريباً.

يدفعني هذا إلى الاستنتاج أن النقص في وعينا التاريخي في جهدنا المبذول لمعرفة تاريخنا قد جعلنا نعتبر أن مجتمعنا الموروث ليس فيه مؤسسات. لذلك نستورد أساليب تنظيمية لا تتناسب مع أشكال التضامن الموروث، الأمر الذي يؤدي إلى الفشل. وعندما تفشل الدولة يزداد القمع الذي تمارسه.

إن الأخذ بتقنيات الإدارة والعلوم عن الغرب هو ما فعلناه وما زلنا نفعله منذ ٢٠٠ عام، لكننا لم ننجح، فما زلنا نعاني التجزئة والهزائم والفقر والعجز. في رأيي ما نحتاج إليه كي نضمن نجاح التقنيات المأخوذة والمبتكرة هو أمران:

أ ـ وعي تاريخنا الاجتماعي والثقافي.

ب ـ الانفتاح حيال روح الغرب وثقافته وليس تقنياته فقط؛ علماً أن تقنيات الغرب دون الروح التي انتجتها ستكون أداة ميتة.

إن انتاج الأفكار والمؤسسات عملية متكاملة ولا يمكننا أن نخشى التجديد والاستفادة من الغرب على الصعيد الفكري الروحي قبل التقني.

١٢ ـ عبد الإله بلقزيز

يطرح الموقف من المؤسسات التفكير في إشكالية الحداثة كواقع تاريخي وفي الغرب كمرجع. تنتمي هذه الإشكالية إلى الحقل الفكري النهضوي، لكنها تنتمي إلى حقلنا المعاصر أيضاً بحسبان التواصل النظري ـ الإشكالي بين الطورين. ولقد غلب على تناول هذه الاشكالية طابع ايديولوجي وانتقائي، بحيث لم تكن الاجابات عنه أكثر من إسقاطات؛ فأطراف السجال لم تكن تكوّن عن الغرب إلا الصورة التي تريدها عنه، لا بصفته كذلك، أي كغرب مستقل بذاته عن إدراكنا له. فالغرب: هذا النص المقروء كان في خطاب الأول عكس ـ بل نقيض ـ ما هو في خطاب الثاني. فهو إما غرب استعماري، متسلط، هيمني، موطن شر والحاد؛ أو غرب تقدمي، موطن حرية وعلم وديمقراطية. . . الخ. والحقيقة أن الصورة ليست بهذه الإطلاقية التي يرسمها كل خطاب على حدة. فالغرب متعدد، وينطوي على هذين البعدين. وإبراز هذا الوجه وتغليبه على ذاك ليس أكثر من فعل ايديولوجي، يتغنّى به صاحبه لدعم موقفه وموقعه في ساحة الصراع الدائر داخلياً على حساب خصمه.

وإلى ذلك ينطوي تصور الموقفين لذاتهما ولرهانيهما (الحداثة والأصالة) على الكثير من المغالطات: فالحداثة ليست الاستفادة من المكتسبات التقنية، وتصورها هكذا يقود الفكر إلى السقوط في نزعة تقنوية. إن الحداثة هي انتاج الحداثة الفكرية والاجتماعية والمادية دون عمليات جراحية قيصرية في المجتمع والثقافة. والذين يدافعون عن الحداثة التقنية هم أول من يناصبون أفكار الحداثة العداء، هم أكبر من يجهل أفكار الحرية والتقدم والديمقراطية والاشتراكية التي تصنع الحداثة الحقة.

وليست الأصالة هي الانكفاء إلى الأصل والانسحاب من التاريخ والترديد المكرر لمفهوم الخصوصية، بل إثبات الذات. وإثبات الذات يتم بالانتاج وبالإبداع في الفكر والاقتصاد والاجتماع والخروج من حلقة التبعية ومن الشعور بالدونية، والارتقاء إلى مستوى المواجهة الندية لـ «الآخر» أو لتحدياته التي يجابهنا بها. بتعبير آخر، ليس المدخل إلى الأصالة

عقد الولاء للماضي بل هو الوقوف النقدي تجاه الماضي وتجاه الغرب والنجاح في الوقوف على الأقدام. وهذا يقتضي انجاز هدف التنمية والديمقراطية والعدالة.

والخلاصة أن الموقف من الفكر والمؤسسات الحديثة بمقدار ما «ينبغي» أن يكون موقفاً نقدياً من الغرب ينبغي أن يكون موقفاً نقدياً من الذات، ومن الماضي. وقد يكون ثمن نهوض الفكر العربي هو القيام بهذه العملية من النقد المزدوج وانقاذ وعينا من حالتين مَرَضيتين: حالة الإنسحاب من التاريخ، وحالة الانغماس فيه من دون شروط.

١٣ ـ جوزف مغيزل

القيم الانسانية الجامعة بين كل أمم العالم هي التي تستوقفنا في العالم الحديث، مثل حقوق الإنسان التي عبر عنها الإعلان العالمي والاتفاقات الدولية للتغلب على التخلف الثقافي والاقتصادي والاجتماعي.

العلوم والتقانة وأثرها في نمط الحياة وترويض الإنسان للمادة وثروات الأرض في قوة الشعوب وضعفها وسيطرتها على مصائرها وخضوعها لسيطرة الأقوى والأكثر علماً، لم تعد وقفاً على ارادة الغرب بل أصبحت في متناول كل شعب يقصد أن يسير في ركب الحضارة العصرية.

تتجه الحضارة الآن لتصبح عالمية دون أن يعني ذلك ترك التراث والخصوصيات. المسألة كيف نتصل بالغرب وبالحضارة المعاصرة مع تلافي السيطرة الاستعمارية. هذا الأمر أصبح في مسؤولياتنا أكثر مما هو بإرادة الغرب. فثرواتنا البشرية والطبيعية والاتصال الدائم الشامل بيننا وبين انجازات الحضارة العالمية كل ذلك يجعلنا أصحاب مقدراتنا إلى حد كبير الأمر الذي يثير مسألة الوعي الشعبي ومسألة القيادات السياسية الكفوءة ومسألة الديمقراطية والحرية واحترام حقوق الانسان. لا مناص من تحقيق هذه الأمور كمشترط لا مهرب منه لمجاراة الحضارة المعاصرة. وإن لم نحقق ذلك فسوف نبقى نشكو ونشعر بالإحباط ونلقي التبعات على سوانا. فالبداية من ذواتنا، وعندئذ لا يبقى بيننا وبين العالم المتقدم العقد التي تهددنا وتخيفنا.

١٤ ـ محمد عمارة

لم أكن أود التدخل بعد كل الذي قيل، لكن أمرين دعياني إلى هذا التدخل:

الأمر الأول: انني لم أسمع حديثاً يجيب عن تساؤل مخطط جدول أعمال الندوة عن «مدى حتمية الإقرار بالمنهج الوضعي الغربي للإستفادة من هذه الأساليب» ـ أي المؤسسات والتنظيمات الغربية ـ والرأي عندي هو أننا في تفاعلنا مع الحضارات الأخرى ـ ومنها الحضارة الغربية . يجب أن نميز بين حقائق وقوانين العلوم ذات الموضوعات التي لا تتغاير بتغاير المعتقدات

والحضارات، مثل علوم «المادة والتجربة»، ومثل كثير من الخبرات الإنسانية، ومثل كثير من المؤسسات والوسائل. . . نميز بين هذا القطاع من العلم والمعرفة، فهو مشترك إنساني عام، لأنه علم ابن الدليل. . . نميز بينه وبين فلسفة العلم، والعلوم الإنسانية، اجتماعية وسياسية واقتصادية وتربوية، تلك التي موضوعها «النفس الإنسانية» التي هي شديدة التعقيد والتميز وتتلون بالبيئة والمعتقد والموروث، والتي هي من «الخصوصيات الحضارية».

إن الرؤية الاسلامية لا تنظر إلى الآخر الحضاري ككل واحد، يؤخذ كله أو يرفض كله، وإنما تدعو إلى التمييز بين ما يمثل بالنسبة إلينا مصادر قوة تدعم استقلالنا الحضاري وتميزنا الثقافي، وبين ما هو مسخ ونسخ لهويتنا الحضارية المتميزة.

إن الانغلاق، وتوهم اكتفاء حضارة ما بذاتها هو طريق الذبول. وإن التبعية ـ التي تقنع بالتقليد والاستهلاك ـ تعطل الإبداع، فتقود هي الأخرى إلى الذبول. وإذا كنا نرفض الانغلاق ـ وهو مستحيل ـ ونرفض التبعية أيضاً فإننا نؤمن بالتفاعل الحضاري بين حضارتنا الإسلامية العربية وبين كل الحضارات الأخرى، وفي مقدمتها الحضارة الغربية. وأنا أعتقد أن للتفاعل الحضاري قانوناً قد حكم ويحكم عملية التقاء الحضارات عبر التاريخ:

ـ لقد انفتح العرب المسلمون على الحضارة الهندية، لكن لماذا أخذوا حساب الهند وفلكها دون فلسفتها؟

ـ وانفتح المسلمون على الحضارة الفارسية، لكن لماذا أخذوا بعض التنظيمات والتراتيب الإدارية، ولم يأخذوا عقائد الفرس ومذاهبهم؟

ـ وانفتح المسلمون على الحضارة اليونانية، لكنهم أخذوا العلوم الطبيعية والتجريبية دون أن يأخذوا إلهيات اليونان وأساطيرهم. بل إنهم قد وظفوا الفلسفة اليونانية ذات النزعة العقلية، في مواجهة «الغنوصية ـ الباطنية» ولم يجعلوها فلسفتهم، لأن فلسفة الإسلام والمسلمين تمثلت في علم الكلام ـ علم التوحيد.

ـ وقبل ذلك كله انفتح المسلمون على الرومان فأخذوا «تدوين الدواوين» دون أن يأخذوا القانون الروماني.

ـ كذلك، فإن الحضارة الغربية ـ إبان محاولاتها النهضة ـ عندما انفتحت على الحضارة الاسلامية، نراها قد أخذت العلوم التجريبية وأسس المنهج التجريبي، دون أن تأخذ «توحيد» الإسلام ولا قيمه ولا شريعته ولا وسطيته ولا فلسفته ولا تصوره للكون، وإنما هي احتفظت بالمناهج الوضعية، وبالفلسفة الغربية، وبالطابع المادي لها، بل إن هذه الحضارة الغربية قد قسمت فيلسوفاً مثل ابن رشد إلى قسمين، فأخذت منه ابن رشد الشارح لأرسطو ـ الذي هو تراثها ـ ورفضت، بل حاربت ابن رشد الموحد والمتكلم والقاضي والفقيه المسلم.

ذلك هو دور «قانون التفاعل الحضاري» في عمله وأعماله تاريخياً. وهو ما يجب أن

نفعله في انفتاحنا على الحضارات الأخرى «فنعلم» كل ما لديها، علم الخبير و «نتبنى» مصادر القوة، من الحقائق والقوانين التي هي بنت الدليل، رافضين ما يمسخ هويتنا الحضارية الخاصة وثقافتنا العربية الاسلامية المتميزة.

يجب أن يحذق أبناؤنا علوم المادة والتجربة الغربية. لكن هل يجب أن يتبنوا المناهج الوضعية، فنعلمهم أن هذا الكون بلا خالق؟ وأن الدين إفراز اجتماعي، ومن ثم فلا وحي ولا نبوات ولا رسالات؟ هذا مجرد مثال على المقبول والمرفوض في «التبني» أما «العلم» فيجب أن نحيط بالكل، النافع منه والضار.

الأمر الثاني: الذي دعاني إلى التدخل هو ما سمعته من تعميم بعض الأخوة الذين قالوا إن الاسلاميين قد نظروا إلى الغرب نظرة واحدة رافضة ـ رأوه دار الحرب والجاهلية ـ وأنا أتحفظ على هذا التعميم الظالم. وفي اعتقادي أنه لا أحد من الاسلاميين قد دعا إلى هذا التعميم.

ـ فالطهطاوي قد دعا إلى أخذ العلوم الحكمية ـ أي ذات العلة والحكمة ـ وعلوم التمدن المدني، أما فلسفة الغرب فلقد قال عنها: «ولهم في الفلسفة حشوات ضلالية مخالفة لكل الكتب السماوية»؟

ـ والمودودي وسيد قطب يدعوان إلى التتلمذ على عبقرية الحضارة الغربية في العلوم المادية والتجريبية، بينما دعيا إلى رفض تصوراتها للكون ورفض مناهجها الوضعية.

تلك نماذج دالة ومعبرة عن مواقف الإسلاميين. وهي المواقف التي تحدد مؤشرات النظر إلى الآخر الحضاري، والتعامل مع هذا الآخر. فلنفتح عقولنا على كل الحضارات، مع التمييز بين ما هو «مشترك انساني عام» وما هو «خصوصية حضارية» تتمايز فيها الحضارات.

١٥ ـ محجوب عمر

عند الحديث عن الغرب يجب أن نوضح أن الغرب هنا هو الشمال الغني الصناعي بطرفيه المتقاربين الآن، وهو يتغير بسرعة مزلزلاً وضعاً ركد لسنوات طويلة ويحتاج إلى اعادة النظر في الكثير من المقاييس والمفاهيم. وعندما نتحدث عن المنجزات العلمية والتقنية يجب أن نرى ثمن هذه المنجزات الفادح اجتماعياً وأخلاقياً بل صحياً. وعندما نتحدث عن التفاعل لا بد من أن نذكر أن التفاعل عملية تتم اليوم خارج سيطرتنا الفعلية بل هي خارج سيطرة الغرب أيضاً. نحن نتأثر بهم وهم يتأثرون بنا، سلباً وإيجاباً، والمطلوب هو محاولة استثمار هذا التفاعل اليومي والمستمر لمصلحة شعوبنا ومجتمعاتنا.

وفي ظل ثورة الإعلام المعاصرة فإن مهمة المحافظة على الهوية الحضارية مهمة بالغة الأهمية بقدر ما هي بالغة الصعوبة. فإذا كان العالم يتجه إلى العالمية فإن هذا الاتجاه يولد اتجاهاً معاكساً يدفع الجماعات إلى محاولة تأكيد ذاتها ولو بالانكفاء والتقوقع. وبداية لا يمكن

الوصول إلى العالمية عن طريق نفي الخصوصية الوطنية والقومية والعقيدية، فليست هذه هي العالمية الصحيحة وإنما هي تبعية صريحة. لذا، لا بد في البدء من التمسك بمكونات هويتنا، وذلك يؤكد على أهمية إحياء الدين وتعليمه للاستفادة بتعبيرات العالم المعاصر العملية، من قوة دفعه وحصانته.

ولكن إحياء الدين وتعليمه ليس مجرد الوقوف عند القديم أو التعصب، وإنما هو بتقديم نموذج سلوكي فردي واجتماعي ومؤسسي يؤكد العدل ويحمي حقوق الإنسان ويستجيب للعصر ليكون قدوة للناس جميعاً، ولكن لا «يكفر» من فرط الظلم والاحباط. والأمر نفسه بالنسبة إلى الاعتزاز بالهوية القومية والانتماء إليها.

كلنا يعرف حجم التشوه الذي شاع في نفوس الجماهير العربية كل منها عن الآخر، ولست بحاجة إلى أن أعدد لكم مشاهد ذلك، ولا الأوصاف التي يتبادلها المختلفون من أبناء اللغة الواحدة. فنحن بحاجة إلى مصالحة عربية شعبية عامة، وهي مهمة عاجلة وسابقة بالضرورة عن أي حديث عن الوحدة العربية.

أما بالنسبة إلى الاستفادة من الأساليب الغربية في الادارة وبنظم العمل والمؤسسات، فإن الأخذ به لا يحتم الإقرار بالمنهج الوضعي الغربي، وإنما يجب مراعاة درجة وشكل التنظيم الاجتماعي في بلادنا لكي تلائمها الأساليب الجديدة. لا يمكن مثلاً إدارة مصنع كبير بأسلوب عشائري، ولكن في الوقت نفسه لا يمكن إدارة الحياة المحلية في منطقة نائية أو بادية دون احترام الأسلوب العشائري.

إن الموضوع يذكرني بواقعة شهدتها. كان المخرج الفرنسي الشهير جان لوك جودارد يزور منطقة جنوب لبنان عام ١٩٧١، وفي ذلك الوقت كان هو وأمثاله يأتون إلى قواعد الثورة الفلسطينية لاعلان المساندة وللتفرج أيضاً على الثوار الجدد الذين زاحموا فيتنام وقتها. وكانت الزيارة لموقع قيادة الشهيد جواد أبو الشعر قائد ميليشيا فتح في لبنان وقائد القطاع الأوسط في جنوب لبنان. وأعجب جودارد جداً بجواد وسأله ما هو موقفك من الماركسية؟ ولم يجب جواد بل أخذه إلى غرفة السلاح وهناك شاهد كل شيء من الخناجر حتى المدافع والصواريخ، ثم أخذه إلى مكتبته وهناك شاهد كتباً متنوعة من كتب ماوتسي تونغ عن الحرب الشعبية حتى مجلدات في ظلال القرآن لسيد قطب. ثم قال له هذه ترسانتي أختار منها ما يناسبني لكل عملية ولقد درستها وتدربت عليها كلها، وما يحدد الاختيار هو تحديد الهدف وظروفه.

لا يوجد إذاً جدول عام يذكر ما نأخذ عن الغرب، ولكن علينا أولاً وفي كل الأحوال أن نكوِّن أنفسنا أن نكون نحن قبل أن نأخذ من غيرنا.

١٦ ـ أمين هويدي

موضوع التفاعل مع المنجزات التقنية موضوع خطير فهو إحدى وسائل التبعية: والدول الصناعية لها وسائل تسمى الثلاثة نقلات (Three Transfers) وهي:

- نقل السلاح الذي يسيطر على حرية القرار السياسي.

- نقل رأس المال الذي يغرق الدولة في الديون.

- نقل التقانة الذي يؤدي إلى التبعية الكاملة.

وأخطرها جميعاً هو نقل التقانة، فالبلدان العربية مثلاً هرباً من الضغوط التي تقع تحتها من نقل السلاح تلجأ إلى نقل التقانة بما يسمى التصنيع الحربي. هذا خطر لأن القادر على منع الكل قادر على منع الجزء، لأن مثل هذه الصناعات تتم عن طريق التجميع للأجزاء المستوردة وتحتاج هذه الصناعات إلى ربط كل الجهد الصناعي في الدولة لخدمتها وتمتص كثيراً من العمال الفنيين وتحتاج إلى أسواق خارجية لتخفيض تكلفة الإنتاج لأنه كلما طال خط الانتاج قل سعر الوحدة الانتاجية. فماذا يحدث لو تباطأت الدولة المصدرة في توريد الأجزاء التي ستجمع؟ ماذا يحدث لو امتنعت عن ذلك لظروف سياسية؟ ولذلك علينا تحديد مستوى استيراد التقانة الملائم لنا على أن يكون تحركنا السياسي متناسباً مع قدرتنا الإنتاجية، وكلما زاد تعاوننا الأفقي قل اعتمادنا الرأسي على الغير.

موضوع آخر هو موضوع الاعتماد المتبادل (Interdependence) الذي رفع شعاره غورباتشيف في البيريسترويكا، وهو موضوع قديم. ظاهره فيه إغراء وباطنه فيه تبعية مؤكدة. لأن الاعتماد المتبادل طريق ذو اتجاهين: أخذ وعطاء بنسب متكافئة. فقبل أن نلجأ إلى الاعتماد المتبادل مع الغرب علينا أن نبدأ أولاً بالتعاون المتبادل مع أنفسنا. فنحن أرحم بأنفسنا من رحمة الغير بنا.

هناك احتكار المعلومات. فالمعلومات لا تعطى بانفتاح كامل بل تتناسب مع العلاقة السياسية الموجودة. هناك مجالات لا يمكن أن تستورد فيها المعلومات بل نعتمد فيها على ذاتنا شئنا أم أبينا.

كذلك الحال مع الأوضاع السياسية والاجتماعية، فالديمقراطية مثلاً ليست ذات مفهوم واحد في كل المجتمعات لأن الديمقراطية في أمريكا مثلاً تتناسب مع حالة وأوضاع اجتماعية معينة ليست متوافرة هنا في مصر. فتفاوت الدخل والثقافة وطبيعة العلاقات الاجتماعية مختلفة ومتباينة، فالتقليد يؤدي إلى وجود مؤسسات مستوردة لا تقوم بعملها في واقع مغاير، ومفهوم القطاع الخاص في البلاد النامية غير ما هو في البلاد الصناعية المتقدمة. فالخبرات متوافرة هناك ورأس المال الكبير متوافر ذاتياً والقاعدة العلمية والمعلومات بينما الحال ليس كذلك هنا.

لنا مستوانا الفكري ولنا عاداتنا ولنا ظروفنا، وهي صعبة على المستوى القطري ولكنها تسير على المستويات القومية لأن نظمنا متكاملة سواء من ناحية المواد الخام أو من ناحية رأس المال أو العمالة أو السوق.

وكقاعدة ذهبية علينا أن نزيد من قوتنا الذاتية على المستويات القطرية أولاً ثم على المستويات الجهوية والقومية ثانياً حتى يمكننا أن نتعامل مع التجمعات الكبرى في الشمال، التي

تتضخم وتقوى باطراد، فإن تأخرنا في تنفيذ ذلك سيكون الشمال قد أصبح عملاقاً ضخماً يصعب أن يتعامل معه الأقزام معاملة فيها كرامة أو مساواة. وعلى كل من التيار القومي أو الديني أن يضمن هذه المحاذير في مفاهيمه ان كتب له يوماً أن يعيدها في برامجه.

١٧ ـ فريد عبد الكريم

إن الاشكالية في الموقف من الفكر والمؤسسات الحديثة قد نشأت من عدة أسباب:

أ ـ إننا كعروبيين وإسلاميين نتزع دائماً إلى الشكل وننسى الجوهر، نتمسك بالأسماء، ولا يهمنا الحقيقة في شيء. فحيث يصر التيار القومي على الديمقراطية يصر التيار الاسلامي على الشورى، على أن جوهر الأمرين واحد. وحيث يصر التيار القومي على الاشتراكية يرفضها التيار الاسلامي باعتبار أن هذه الكلمة مستوردة في الوقت الذي يذهب فيه البعد الاجتماعي في الاسلام إلى حد الاشتراكية أو أبعد منها، ولكن الاستغراق في التمسك بالأسماء هو خطأ كل من التيارين.

ب ـ إن التيار الإسلامي أو بعضه أو أغلبه على وجه الدقة يصرّ على الشكل الذي جرى في زمان معين وفي ظروف تاريخية معينة، وفي مجتمع معين. فشكل الشورى هو «أهل الحل والربط» مع أن ظروف أهل الحل كانت سابقتهم في الإسلام، ولقربهم من الرسول، ولتفهمهم في الدين ولمعرفتهم لأحكامه، وذلك كله في صدر الإسلام. أما اليوم فوسائل المعرفة واتساعها، واجتهاد الناس فيها، واطلاعهم فوراً على الآراء والاجتهادات، قد خلق ظروفاً لم تكن قائمة في صدر الإسلام. ورفضهم الاقرار بالمتغيرات التي لحقت بالمجتمع على امتداد ألف وخسمائة عام جعلهم يتمسكون بأشكال كانت متفقة مع ظروف المجتمع عند ذاك ولكنها لا تستطيع أن تفي بالغرض الآن.

ج ـ السبب الثالث في هذه الإشكالية أن التيار السياسي الاسلامي يصر على إقحام الدين في الدائرة التي لم يتعرض لها لأنها متحركة ومتغيرة في الزمان والمكان والمجتمعات ولأنها منوطة بالعقل البشري الذي أعلا من شأنه الإسلام، وكلفه بحل كل ما يعترض الفرد والمجتمع من مشكلات ليست دائمة أو أبدية. ويبدو أن هذا الإقحام الضار بالإسلام والمسيحية سببه خطأ وخلط في تفسير الآية: ﴿لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها﴾.

ولا يمكن أن نقصي التيار القومي من هذه الأخطاء أيضاً، فولعه بأن يستعير الشكل الخارجي للحضارة الغربية دون جوهرها مما لا يتعارض مع معتقداته، وإصراره بدوره على مسميات أخرى قد خلق نوعاً من الصراع لا مبرر له في الواقع.

رابعاً: الدعـوة إلى تطبيق الشريعة الإسلاميّة

تتناول المناقشات:

- ما المقصود بتطبيق الشريعة الاسلامية.
- التفرقة بين الفقه والشريعة.
- هـل تتعارض الـدعـوة الى تـطبيق الشريعـة مـع مقتضيـات الحـداثـة والمعاصرة.
- هل يتعارض تطبيق الشريعة الإسلامية مـع المبدأ الـديمقراطي وضـمان الحرية السياسية.
- الآثار المحتملة لتطبيق الشريعة على حقوق غير المسلمين في المجتمعات العربية.

المنـاقشـات

١ ـ احمد كمال أبو المجد (تقديم)

تبدأ هذه الجلسة الصباحية وهي مخصصة لموضوع له معالمه الثقافية وله جوانبه القانونية وله بطبيعة الحال أصداؤه السياسية. هذا الموضوع هو الدعوة الى تطبيق الشريعة الإسلامية. وفي تناولنا لقضية تطبيق الشريعة الإسلامية لا نزعم ولا نتوقع أن نغطي جوانب هذا الموضوع الضخم خصوصاً في جوانبه التشريعية أو القانونية.

إسمحوا لي أن أقدم له مقدمة صغيرة، ثم اذكّر بالعناصر الأساسية التي أرجو أن تكون موضوعاً لجوهر الحوار.

الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية مكون ملازم لكل دعوات التيار الإسلامي في مجتمعنا المعاصر وعلى امتداد القرن. وبعد ذلك، نرجع إلى ما يؤكده المسلمون جميعاً من أن الاسلام نظام شامل وأنه دعوة إلى إصلاح الحياة الإنسانية في يومنا هذا، وأن أداته لهذا الإصلاح جزء منها دعوة، وجزء منها غرس أخلاق، والجزء الآخر منها ترجمة لهذه الأخلاق والعقائد الأساسية في إطار تشريعي قد لا يكون مفصلاً في بعض جوانبه كل التفصيل. ولكن النظرة الصحيحة في مقام دراسة المقارنة بين الأديان. إن الاسلام تفرد بتقديم بناء متكامل تنظيمي لحياة الناس، المسيحية ليس فيها هذا، وما يعبر عنه بالقانون أو التشريع باليهودية هو أيضاً أجزاء قليلة جداً يتعلق كثير منها بأمور الشراب والأكل واللباس... الخ، وليس فيها هذا البناء المتكامل لتنظيم الحياة الإجتماعية.

الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية لم تعد قاصرة على أن تكون جزءاً من برامج دعاة المسلمين أو الحركات الاسلامية، وإنما بدأت تأخذ سبيلها عملياً إلى الأنظمة والبنى الدستورية والتشريعية في العديد من الدول العربية والإسلامية. لقد تمثل ذلك عملياً في إدراج نصوص جديدة أو تعديل نصوص قديمة في دساتيرها وقوانينها التي تتناول مصادر التشريع في الجماعة، وأصبح كثير منها ينص على أن الشريعة الإسلامية مصدر تشريعي رئيسي أو مصدر رئيسي للتشريع. وأثار ذلك ما أثار من مشاكل عملية ومن قضايا نظرية تتعلق بأبعاد وانعكاسات تطبيق هذه الدعوة على سكان البلاد العربية الإسلامية، مسلميهم وغير مسلميهم.

أحاط بهذه القضية كثير من التعميم وكثير من سوء الفهم وكثير من النقد، وكثير من التصورات المغلوطة بين المنادين بهذا الشعار. وأظن ذلك كله يجب أن يكون مطروحاً في لقائنا هذا، مع التركيز على العناصر الخمسة الآتية:

أ ـ ما هو المقصود بتطبيق الشريعة الاسلامية؟

ب ـ التفرقة بين الفقه والشريعة.

ج ـ هل تتعارض الدعوة الى تطبيق الشريعة مع مقتضيات الحداثة والمعاصرة؟

د ـ هل يتعارض تطبيق الشريعة الإسلامية مع المبدأ الديمقراطي ومع ضمان الحرية السياسية؟ وأظن هذه القضية وثيقة الصلة بما نحن فيه من حوار بين القومية والدين.

هـ ـ الأمر الأخير وهو وثيق الصلة بقضية الحقوق والحريات التي يتمتع بها غير المسلمين في الدولة الإسلامية، والآثار المحتملة لتطبيق الشريعة على حقوق غير المسلمين في المجتمعات العربية والاسلامية.

في تناولنا، ندرك الصلة والترابط بين هذه المكونات ولذلك فإن السادة المتحدثين لهم الحرية في اختيار العنصر الذي يريدون المساهمة فيه.

٢ ـ عبدالله عبد الدائم

هذه المسألة تطرح موضوعين متكاملين: ١ ـ هل الاسلام دين ودولة؟ ٢ ـ هل القول بالعلمانية مناقض للاسلام؟

هل الاسلام دين ودولة؟ جوابنا هو نعم ولا.

نعم اذا عنينا بذلك أن الدولة في الاسلام ينبغي أن تحافظ على مبادىء الاسلام الكبرى، وتستمد الكثير من تشريعاتها من روح تلك المبادىء. ولا اذا عنينا بهذا أن الدولة في الاسلام إلهية «ثيوقراطية» سلطة الحاكم فيها مستمدة من الله، كما كان الأمر في بعض العصور المسيحية السابقة على فصل الكنيسة عن الدولة في الغرب. أو إذا عنينا بذلك أن هنالك نموذجاً جاهزاً قائماً للدولة الإسلامية ما علينا إلا أن نأخذ به.

أ ـ ولنبدأ بنعم: لا شك في أن تعاليم الإسلام ألزمت الحاكم أن يحكم بشريعة الله. ولكن هذا الالزام في نظرنا لا يعني ما نسمعه أحياناً من أن الشريعة الإسلامية نظام كامل في الحياة وقانون ثابت لا يتغير، صالح لكل زمان ومكان دونما حاجة إلى إضافة وتجديد.

(١) ففي الشريعة الإسلامية مبادىء أساسية واتجاهات كبرى هي التي تستلهم في حكم الدولة. غير أن الحاجة إلى تشريعات جديدة قائمة دوماً، ولا سيما في ضوء التجربة التاريخية والعالمية، وفي ضوء تغير الظروف والزمان. فمصادر التشريع الموروثة، مهما يكن غناها، لا يمكن أن تتسع لتشمل سائر أبعاد الحياة الإجتماعية والإقتصادية في دولة تشرف على القرن الحادي والعشرين.

(٢) ولا ننس أن مصلحة المجتمع، كما قرر الفقهاء قديماً وحديثاً (ولا سيما ابن تيمية

وابن قيم الجوزية وخير الدين التونسي ومحمد عبده وسواهم) جزء من أصول الشريعة، بل هي معيار الصدق والصحة فيها.

(٣) ولنشير عابرين الى أن القول إن أصول الشريعة الأولى كاملة لم يظهر في القرون الخمسة الأولى للحضارة الاسلامية، بل ظهر يوم ران الجمود على المجتمع الإسلامي منذ القرن السادس الهجري. وكلنا يذكر قصة «معاذ» عندما أرسله الرسول (ص) إلى اليمن وسأله: بم يحكم أن لم يجد في الكتاب أو السنة ما يحكم به. فقال: أجتهد برأيي لا آلو (أي لا أقصر). فأعجب الرسول به وحمد الله. وفي حديث أخر عن سعيد بن المسيب عن علي (رضي الله عنه): ««قلت يا رسول الله، الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن ولم تمض فيه منك سُنّة. قال عليه الصلاة والسلام: اجمعوا له العالمين من المؤمنين، فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأي واحد».

(٤) ومما يذكره محمد النويهي بحق أن آيات الأحكام في القرآن لا تزيد على الخمسمائة، وأن الكثرة الغالبة لهذه الآيات لا يمكن أن تعد قانوناً بالمعنى الصحيح، لأنها لا تحدد الالتزامات وجزاء مخالفتها، سواء في النطاق الجنائي أو النطاق المدني. فالحدود في القرآن لا تزيد على الحدود الخمسة المعروفة، دعك عن الاختلاف فيها بين المذاهب. والقرآن والسنة لم يضعا قانوناً كاملاً، وإنما تعرضا لأشد المشكلات الحاحاً وللمبادىء الكبرى، تاركين للناس ابتكار الحلول بالتفكير والتجربة.

(٥) ومن الأفكار الجميلة التي نجدها لدى محمد عبده ورشيد رضا في تفسير المنار قولهما إن الله تعالى عندما جعل الإسلام خاتم الرسالات، أراد أن يحمل الإنسان والعقل الانساني مسؤولية ايجاد الحلول للمشكلات الجديدة التي سوف يطرحها مرور السنوات والقرون، مهتدين دوماً بروح الاسلام. وكلنا يذكر مسألة تأبير النخل واعتراف الرسول (ص) بخطئه، وقولته المهمة الشهيرة: «أنتم أعلم بأمور دنياكم». والإمام الشافعي غيّر الكثير من أحكامه بعد أن زار مصر رغم أنه لم يغير طريقته في استنباط الأحكام من القرآن والسنة.

ب ـ ولنعد إلى الشق الثاني لموضوعنا، نعني موضوع السلطة في الدولة:

(١) إن ما يجمع عليه العلماء اليوم، وما أجمع عليه معظم الفقهاء بالأمس، هو أن الحكم في الدولة الاسلامية للشعب، عن طريق مبدأ الشورى وسواه. وليست هنالك عصمة لحاكم أو خليفة، وهو لا يستمد سلطته من الإله ولا هو وكيل الله على الأرض.

(٢) والرسول نفسه استمد سلطته (في الأمور الدنيوية) من الناس: ففي مكة لم تكن له مسؤولية رئيس الدولة. وقبل الهجرة إلى المدينة تمت اللقاءات الثلاثة بينه وبين الأنصار، وكان آخرها بيعة «العقبة الكبرى». وبعد الهجرة جعل أساس الدولة تعاقداً آخر مع سكان المدينة، هو الذي عرف باسم «الصحيفة». وقد جعل أمور الدولة تنطلق من الشورى.

(٣) ولم يضع القرآن الكريم أو الرسول صيغة بعينها يمكن أن يتم الالتزام بها في قيام الدولة. وكلنا يذكر كيف تم اختيار أبي بكر والخلفاء الراشدين من بعده. بل كلنا يذكر كيف

قال الصحابة الذين اجتمعوا في «السقيفة»، تأييداً لاختيار أبي بكر (رضي الله عنه): «لقد رضيه رسول الله لديننا أفلا نرضاه لدنيانا» ومن هذا القول ندرك بوضوح أن موضوع الخلافة موضوع دنيوي.

(٤) إذاً مفهوم السلطة الإلهية للحاكم مناقض لروح الإسلام. وأولو الأمر يستمدون سلطتهم من الشعب عن طريق «البيعة» أو أي طريق آخر تنظمه الجماعة. والحاكم، في الحقوق والمنزلة، في مستوى أي انسان يحاسب على أعماله وينقد ويقوَّم، ولا يحق له التصرف في أرواح الناس وأحوالهم وأموالهم كما يحلو له. وكلنا يذكر قصة المنصور ومثوله أمام القضاء جنباً الى جنب مع حمال قدم شكوى عليه.

(٥) وعندما ننظر إلى الأمور من هذه الزاوية نستطيع أن نقول إن مفهوم الدولة في التراث مفهوم علماني إلى حد بعيد. ولعل الخوف من هذا المصطلح يرجع الى غموضه وتعدد معانيه. وأصل معناه ـ في الغرب الذي نقلنا عنه هذا المصطلح ـ فصل السلطة المدنية عن سلطة الكنيسة. وهذا لا يعني إبعاد الدين والشريعة عن توجيه حياة المجتمع، والفصل بين السلطة الدينية والحاكم لا يعني إقصاء الدين عن أن يكون له دور في تنظيم المجتمع. أما اذا عنينا بالعلمانية المساواة بين أبناء الأديان في المعاملة السياسية والادارية والإجتماعية، فليس ثمة مشكل فيما نرى. كذلك ليس ثمة مشكل إذا عنينا بالعلمانية تطوير الأنظمة الإجتماعية على أساس عقلاني مستمد من التجربة والنظر العقلي. فالحضارة العربية الإسلامية حضارة أكدت على أهمية العقل. كما أنها رائدة البحث التجريبي في العالم.

(٦) وخلاصة هذا كله أن الحكومة في الاسلام ليست «ثيوقراطية» (إلهية) ولا هي أوليغاركية (حكم الأغنياء)، ولا هي أوتوقراطية (حكم الفرد)، وإنما هي «ديمقراطية» (حكم الشورى) أساسها سلطة الشعب وما يسنه من تشريعات وقوانين تلائم المصلحة العامة ولا تنافي روح المبادىء الإسلامية الكبرى.

(٧) وعندما نفهم الشريعة على هذا النحو فهماً متجدداً (بفضل ما تتيحه مبادىء الشريعة ومصادرها من اجتهاد وتطوير)، تصبح قوة دافعة إلى التقدم، وتغدو مبادئها قوة حية دينامية تدفع المجتمع العربي إلى الأمام، وتساهم في بناء مشروعه الحضاري المرجو. فروح مبادىء الشريعة في الاسلام تحمل بذور توليد مجتمع عصري وأصيل، مرتبط بالحضارة العلمية التقانية الحديثة: كالإيمان بالعلم، والإيمان بالعمل والأخذ بالعقلانية وتحكيم العقل، والقول بالتكافل والعمل الجماعي المشترك، وروح المسؤولية وسوى ذلك.

وعندما يتم هذا التفجير للقوى الحية في التراث يتحقق في نظرنا شرطان أساسيان ومتلازمان من شروط التقدم في الوطن العربي وفي أي بلد. وهما شرطان ينبغي أن يكونا متكاملين، وهما: توفير الأرضية اللازمة للتقدم العلمي التقاني؛ وتوفير إرادة العمل القومي المشترك وتعبئة الجماهير عن طريق الايمان برسالته. ومثال اليابان (بعد عصر «ميجي» الشهير منذ عام ١٨٦٨) دليل واضح على ذلك: لقد حدثت المعجزة اليابانية بفضل الشرارة التي

اطلقها اللقاء بين العمل للأخذ بالتقدم العلمي والصناعي وبين تحريك إرادة العمل المشترك للمواطنين من أجل بناء حضارة اليابان، المستمدة من تقاليدها وقيمها والمتطلعة الى مستقبلها.

٣ ـ طارق متري

ما لا شك فيه أن اعتبار القوميين والإسلاميين تيارين متواجهين، أو على الأقل متباينين، قد يكون أميناً للواقع اذا ما نظرنا إلى القوى السياسية التي تنطق باسمهما، لكن الأمر يتغير بعض الشيء على صعيد المثقفين (وندوتنا تشهد على ذلك) وهو يختلف كثيراً على المستوى الشعبي، ذلك أن عدداً غير قليل من الناس يمارس التوفيق بشكل واعٍ أو غير واعٍ. ولا يقتصر التوفيق عند الناس على الجمع بين العروبة والإسلام من حيث هما هويتان بل يتعدى ذلك إلى التأليف بين قيم التراث وقيم الحداثة.

هذه الملاحظة تدعونا إلى الالتفات إلى تباينات من نوع آخر تضع بعض القوميين وبعض الاسلاميين في جانب وبعضاً آخر منهم في الجانب المقابل. هناك تباين بين من يمكن تسميتهم أهل العقل وأهل النقل وهم من الطرفين. وهناك أهل الحوار وأهل القطيعة من الطرفين أيضاً. وكذلك هناك داخل التيارين من هو مشدود، بالقول والممارسة، الى وحدة الأمة على نحو يستوعب التمايزات والخصوصيات، وبالمقابل نجد البعض يؤكد على الوحدة هدفاً أعلى من غير اهتمام بالسبل التي تقود اليها أو أي انتباه إلى مخاطر التفتيت التي تحتملها هذه السبل.

لعل ما يصح في المواقف العامة يظهر جلياً في الخلاف حول تطبيق الشريعة الإسلامية. فإذا ما كانت هناك خصومة حادة بين بعض الداعين إلى التطبيق الفوري للشريعة، بعد سن قوانين جديدة تحل محل القوانين الوضعية وبين بعض القوميين الذين يرفضون ذلك جملة وتفصيلاً باسم المعاصرة، فإن بين موقفيهما، أحياناً كثيرة، بعض أوجه الشبه. فكلاهما لا يؤمن بجدوى الحوار في هذه المسألة. وكلاهما يغلّب النقل على العقل. فالأولون يعتبرون، صراحة أو ضمناً، أن الإنسان المعاصر قاصر عن وعي المصلحة الإجتماعية والتنظيم الاجتماعي والسياسي الملائم إذا ما قوبل بما أتى به السلف. والآخرون يتمسكون بأنظومات في الفكر الانساني تولدت في تجارب اجتماعية تاريخية تختلف عن تجربة مجتمعنا العربي ـ الإسلامي. فبالنسبة الى بعض القوميين لا سبيل إلا للاستعارة من الخارج، بينما يكتفي بعض الاسلاميين بمحاولة استحضار الماضي. وفيما ينزع هؤلاء للتقليل من خصوصية واقعنا الإجتماعي يميل أولئك إلى إهمال الجديد في أوضاعنا والى الاعراض عن التعاطي مع تحدياته.

إن منطلق الحوار الحقيقي في هذا الشأن هو الاعتراف أن أمام العقل الإنساني مساحة كبيرة للاجتهاد على نحو يحقق المواءمة بين المبادىء الثابتة والواقع المتغير. وغني عن القول ان الالتباس الأول الذي لا يستقيم الحوار إلا بعد رفعه يتصل بالعلاقة بين الشريعة والفقه والقانون. والتمييز النظري الذي يقول به الكثيرون قد يغيب عند المطالبة بنقل أحكام الفقه

الإسلامي إلى القوانين الراهنة على اعتبار أنها أحكام الشريعة، كما أن هـذا التمييز ينقلب إلى اختلاط في إطار الصراع السياسي وتعبئة الجماهير التي يتطلبها. هذا، وليس التمييز بين ما هو ثابت وما هو متغير ممكناً من غير الالتفات إلى العلاقـة الوثيقـة بين الحلول الفقهيـة ووظائفهـا الإجتماعية المتغيرة عبر التاريخ. وفي اطار تحليل هذه الوظـائف الإجتماعيـة قد تنفتـح إمكانيـة التفاهم حول المعنى الحقيقي لعدد من الأفكار مثل «حاكمية الله» التي لا تختلف بنظر القوميين العلمانيين عن الثيوقراطية أو فكرة التمييز بين «الشأن الديني» و«الشأن السيـاسي» التي ترن في آذان عدد من الاسلاميين دهرنة أو إلحاداً.

مـلاحظة أخـرى حول مـا يسميه مخـطط جدول أعـمال النـدوة الآثـار الممكنـة لتـطبيق الشريعة على حقوق غير المسلمين في المجتمعات العـربية، أن عـدداً غير قليـل من المسيحيين يخشون تطبيق الشريعة الإسلامية وهي تختزل أولاً في أذهانهم الى الحدود وقد يرون فيها فرضاً لقـوانين تؤدي بهم إلى دونيـة ما في المجتمـع، كما يعتـبر بعضهم أن عدداً من هـذه القـوانـين يتعارض مع حقوق الإنسان. هناك بالمقابل ميل عند بعض الإسلاميين الى طمـأنة المسيحـيين بالتأكيد على أن الشريعة السمحاء تصون حرياتهم وتحفظ حقوقهم. كما أن الخوف من تـطبيق الشريعة يتميز بقدر من اللاعقلانية فإن التطمين يتعرض للتجربة نفسها.

إن المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية على نحو يجعـل منها شعـاراً يرفـع ضد الآخـرين بشكل لا يتسع صدره للحوار، مع الجميع، مسلمـين ومسيحيين، قـد يغذّي، ربمـا عن غير قصد عند أصحابه، نزعة عند بعض المسيحيين للانسلاخ عن جسم الأمـة. وقد يكـون هذا الإنسلاخ هادئاً فيأخذ شكل العزوف والإنطواء والهجرة، أو متوتراً على نحو يزيد الاضطراب أو يهدد وحدة المجتمع.

القضية ليست إذاً بعض الحقوق، في مجال الأحوال الشخصيـة وحريـة العبادة، تضمن لأقليات تبقى على الهـامش أو تعزل نفسهـا، بل هي اشـتراك الجميع، مسلمـين ومسيحيين، على قاعدة المواطنة والهويـة الحضاريـة الواحـدة، في صنع المصـير الواحـد بما في ذلـك اختيار النظم السياسية والقانـونية التي تعـزّز مصلحة الأمـة في الوحـدة والاستقلال والنهضـة. وهذا شأن الأغلبية والأقلية ومسؤولية الإسلاميين والقوميين معاً.

٤ ـ دلال البزري

هنـاك ثنائيـة حادة تحكم ذهن البـاحثين العـرب كلما تناولـوا موضـوع تطبيق الشريعـة الإسلامية وقد تجلت هذه الثنـائية في بحثي طـارق البشري ورضوان السيـد، فخلاصـة ورقة الأول مفادها أن الـدعوة الاسـلامية غـير ممكنة بـلا تطبيق للشريعـة، فيما العـروبة ممكنـة بلا علمانية. أما ورقة الثاني فيفاد منها دعوة إلى إسقاط العلمانية لدى القوميين وتأجيل رفـع تطبيق الشريعة لدى الإسلاميين.

إن تطبيق الشريعة كشعار له حججـه يأتي ضمن سيـاق تعارضـه مع العلمنـة، حامـلاً

صيغة «مزج الدين بالدنيا» المتناقض مع شعار «فصل الدين عن الدنيا» العلماني. وهذا ما يفترض ويتضمن توصيف دعاة الإسلامية بالدينيين وتوصيف دعاة القومية العلمانية بالزمنيين.

والحال اننا نزعم أن التيار الديني يحمل قدراً كبيراً من الزمنية لا تحتمي خلف شعار «مزج الدين بالدنيا» لحجبها فحسب بل لتعيين الدال بغير مدلوله، فيما التيار القومي يحمل قدراً آخر من التدين يوظّف أحياناً لإضفاء تسامٍ ديني على مقولات أو ممارسات دنيوية. ولو دققنا بهذه الحدود المشتركة بين التيارين لسلمنا في البحث المستحيل عن تطابق وجهات النظر وفتحنا بعض القنوات بينهما سبيلاً إلى «الشفافية الايديولوجية» التي تحوّل إزاحة الوعي الزائف من مقام التبليغ بالحقيقة وتضعه على احتكاك مع الواقع.

سنحاول فيما يلي، باشارات مقتضبة، المرور على مستويي المكونات الفكرية والممارسات السياسية لكلا التيارين بغية الوقوف على السمات التي ينكرونها على أنفسهما.

أ ـ الزمني في الفكر الاسلامي

١ ـ مستوى التشكل الفكري: سنتعدى فترة ما قبل انقطاع الوحي التي ننتسب إليها جميعاً روحياً، وسنلاحظ أن معظم التبلورات الفكرية التي سميت لاحقاً «الاسلامية» ذات نشأة دنيوية زمنية استقرت سلباً أو إيجاباً حسب موازين القوى التي كانت سائدة وقتذاك: فإذا وضعنا أيضاً جانباً سنن الصحابة الراشدين ـ وقد عملوا أحياناً خلافاً للتعاليم، بخاصة عمر بن الخطاب ـ وباشرنا بشعار «لا حاكمية إلا لله» يتبين لنا أنه أطلق على يد الخوارج ضد علي بن أبي طالب لعدم موافقتهم على الحل الذي خرج منه معاوية منتصراً. والمذاهب الإسلامية هي الأخرى نشأت في خلاف دنيوي، سواء احتفظت بالأكثرية بسبب رجحان كفة ميزان القوى الدنيوي لمصلحتها ـ السنة ـ أو صارت أقلية ـ الشيعة والدروز ـ أو اندثرت ـ الخوارج. ورجال الفقه، وان استوحوا القرآن الكريم والسنة الشريفة مرجعاً، فإضافة الى استخدامهم العقل واسطة بين هذا النص المرجعي واجتهادهم، فهم الذين ارسوا القاعدة الفقهية «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» وهي الحجة الكبرى لدعاة تطبيق الشريعة اليوم (بل إن هناك من يذهب إلى القول إن تثبيت الأحاديث الدينية المعروفة الآن ذو أصل ومرمى زمني: محمد أركون، حسن أحمد أمين...). أما ما بات يسمى اليوم «النظرية السياسية الإسلامية» ففضلاً عن الاختلاف السني ـ الشيعي حولها، وفضلاً عن التفسيرات المختلفة التي نجدها ضمن السلالة الفكرية السنية تاريخياً (من ابن حنبل إلى محمد عبده) فإننا نعجز عن تفسير «تساهل» حسن البنا و«تشدد» سيد قطب حولها اذا لم نعِدها إلى إطارها التاريخي الإجتماعي ـ الجغرافي. واليوم، فلا ينفع اصباغ الصفة «الاسلامية» على بعض المصطلحات الآتية من الغرب الزمني التي يستخدمها بعض الدعاة الاسلاميين لمقاربتهم وتحليلهم «الاسلاميين». فالمهم هو مغزى المصطلح ـ قيمة ومعنى ـ وكيفية استخدامه، وليس تسميته.

أذكر بهذا الصدد مقالاً للمرشد الروحي لحزب الله اللبناني الشيخ محمد حسين فضل

الله نشره عام ١٩٨٥ في ذروة أزمة الرهينة الفرنسي ميشال سورا ـ في جريدة «السفير» تحت عنوان «اسلام الثورة واسلام الدولة» تتمفصل أهم أفكاره حول مفاهيم ماركسية. . بل إن مفاد رأيه (كما قد يوحي العنوان) يعتمد على المقولة الستالينية للثورة والدولة بعد استقرار الثورة البلشفية: الدولة تتأسس وتبني الشبكات والصلات التي تحتاج إليها، إذاً تحتاج إلى الإستقرار، والثورة في الخارج تدعمها بكل الأشكال غير الباعثة على الإستقرار. . .

وفي مكان آخر في دنيا الإسلام يتعرض أحد الاسلاميين الخليجيين، هو عبدالله النفيسي، بالنقد للحركة الإسلامية التي انتمى إليها من دون أن يعتبر نفسه خارجاً عنها. فضمن سلسلة مقالات، لا يحرم الكاتب نفسه من استخدام «مرجع زمني»، وإن عاد فغرف شرعية موقفه من آيات كريمة وأحاديث شريفة. المهم أنه يفاد من هذه المقالات بحث عن وضع أفضل للحركة الإسلامية قاعدته منهجية الفكر والديمقراطية (الداخلية خصوصاً) والانفتاح على الآراء الأخرى، واعتماد بعض التقنيات التنظيمية الغربية والبحث في الفعالية والنجوع. . . الخ.

٢ ـ مستوى الممارسة السياسية: أما الممارسات الزمنية التي تقف خلف الدين حجباً لغرض زمني، واع أو غير واع، مقصود أو غير مقصود، فهي لا تحصى: سواء كان أصحابها في السلطة أو خارجها، أو حتى غير معنيين بها مباشرة. فدين معاوية الملك، والدين الملاذ الشعبي، ودين البنوك الإسلامية، ودين المبايعات المتنقلة بين الطرف ونقيضه، ودين المتنازعين على «مغانم» الدين الرمزية، ودين الطائفيين المجندين للنزاع من أجل فتات في السلطة، هل يفيد التكرار بأن هكذا دين لا يمت الى الروحية بصلة، فما بالك لو كانت هذه الروحية توحيدية؟ يعجب المتتبع لهذه الممارسات في الشعار المصاحب أي «مزج الدين والدنيا» لأنه لو كان صادقاً لفهم أن دعاته، باصرارهم عليه إما يعبرون عن الواقع أصدق تعبير باعتبار أن دنيا المسلم اليوم كآخرته «لغز» صعب الحل (. . .) بدا طريقها مسكوناً بالاشباح والعفاريت، الذاهب إليه مفقود، والناجي منه مولود؛ وإما أنهم لا يرمون إلا لاخضاع الدين لمصالح دنيوية غير مباح عنها. وفي كلتا الحالتين استنتج بأنه بدل ذلك يجب رفع شعار: تحرير الدين من وطأة سلطان الدنيا الذي لا دين له ولا عقيدة.

ب ـ الدين في الفكر القومي

١ ـ على مستوى التشكل الفكري: ليس المجال متاحاً هنا للخوض في الترسبات «السلفية» التي استقرت في الفكر القومي (مقولات «قيادة الانسانية»، أو «النهوض غير ممكن إلا بغياب الآخر» أو ما يعبر عنه بـ «الوعي الكابوسي») ولا في الترسبات الماورائية المتمثلة في تضمينه ممكنات يقيم فيما بينها أو بينها وبين الواقع علاقات «تظل هي الأخرى داخل عالم الإمكان حتى ولو البست قالب الضرورة المنطقية». . . الخ. سنتوقف فقط عند الجناح الذي وصف بـ «العلماني»: فالمكون الفكري للشخصية المميزة لهذا الجناح ينطوي على فعل إيماني مزدوج:

الأول، إيمانه بأن الغرب قد حل اشكالية فصل الدين عن الدنيا إلى غير رجعة، ولا شائبة على علمانيته. والحال مثلاً أن المركبات الثلاثة للحدث الأساسي الذي دشن عهد الغرب الجديد، أي شعار «الحرية، المساواة، الأخوة» صار طبيعياً اعتبار الأخير منه ـ الأخوة ـ في حصة الكنيسة: فالأول للبرجوازية أي الليبرالية والثاني للشعب أي للديمقراطيين ومن ثم الإشتراكيين والشيوعيين. والأخوة ترتاح له الكنيسة والأوساط المسيحية لأنه يصدّ «بربريتين» (أنانية البرجوازية وفوضوية الشعب) بوصفه مقولة المحبة بوجهها. مثل آخر: اعلان عام ١٧٨٩ لحقوق الإنسان الذي افتتحت به الجمعية التأسيسية الفرنسية بوجود الكائن الأعظم وتحت رعايته تعتبر مقولاته الآن غير غريبة عن الفكر الكاثوليكي الأكثر أورثوذكسية. كل ما فعلته الثورة أنها مزجت مفاهيمها الثلاثة ـ الانسانية والفرد وحقوقها ـ ضمن دينامية اطلقتها بثورة اجتماعية وثقافية. وخلاصة القول إن ما يشهده الغرب اليوم من «عودة الروح» إليه أو صعود الحركات الأصولية المسيحية فيه، والنقاشات الحادة الدائرة عنده حول موضوعات مثل حرية التعليم الديني وحرية الإجهاض وأطفال الأنابيب... الخ يفيد بأن الفصل القانوني بين صلاحيات الدولة وصلاحيات الكنيسة لم يستتبع إخلاء المقدس للساحة، الذي احتفظ باشكال العقائد الروحية والمعتقدات الدينية والممارسات الشعائرية... الخ. هذا ما يفضي إلى الكلام عن الأديان الزمنية التي ضخّت الثورة الفرنسية الروح اليها بتقديسها الوطن أو العقل أو الحرية.. فلم تنج منها أكثر الايديولوجيات مادية... فصار الدخول إلى إحداها كالدخول إلى الدين: الإيمان فيها مطلق، المختلفون اعداء لدودون، الخروج منها كفر... الخ.

الفعل الايماني الثاني: بأن تعاطي هذا التيار مع العلمية الآتية من الغرب كـ «معتقد ايماني»، وهذا يعود إلى إرث النهضة المثقل بالصدمة مع الغرب والمستعجل إلى تبني مقولات كان بعضها جديداً على الغرب نفسه: فأخذت المسلمات والنماذج الآتية منه بلا حساب بصفته منتصراً.. فضوعفت بذلك القداسة وبات التعامل مع المفاهيم العلمانية كالتعامل مع شيء صنعه الآخرون، يتضمن غموضاً وغرابة، وهي سمات تتصف بها عوالم الغيب.

٢ ـ الممارسة الدينية في الفكر القومي: لنضع جانباً تسويق شرعية الأنظمة القومية عبر الدين، أو استخدامه كأداة تعبئة أو تبرير أو تسويغ لضرب حرية معتقد الآخر، أو كوسيلة للتغطية على انعدام هذه الحرية، أو باقرار للتمويه الفكري الذي غالباً ما يفسر باسترجاع المخزون الرمزي الديني لمصلحة احتفاظ هذه الأنظمة بالسلطة بوجه التيار الديني المتنامي.

لنضع جانباً هذا وذاك، ولنتوقف بآخر تجربة قومية مشرقية. فقد خطا أحدهم خطوات مهمة نحو مشروع سياسي أقل ما يقال عنه إنه غير واضح المعالم «القومية»، فيما احتمى بقدسية «عروبته» ليصف أياً من خصومه بالـ «صهيوني» و «التفتيتي» أي التكفير مهما اقترب هذا الخصم في العروبة.. إلى أن دخل نظام «قومي» آخر على الخط لينافس الأول في «عروبته» ويساند ذاك الخصم الموسوم بالـ «صهيوني». النتيجة: إن المعارك التي تخاض بين

النظامين القوميين لم تتشوش معالمهـا بسبب قدسيـة «عروبتهـا» فحسب، بل صـار مستحيلاً الكشف عن مراميها الفعلية إلا بنزع الصفة العروبية عنها.

ج ـ الحدود المشتركة بين القومي والديني

تعمدنا أعلاه بعض التقطيع شبه الاعتبـاطي لأغراض تحليليـة. ولو كـان لنا المـزيد في الكلام لعدنا وركبنا هذه العناصر ضمن سياق أقرب إلى الواقع وتعرجاتـه. سننهي مداخلتنـا بـالتوقف عنـد التداخـل السلبي بين الـديني والقـومي. لعلنـا نضيف بـذلـك إلى التـداخـل «الإيجابي» (مسألة الحماية التي ذكرها البشري في ورقته) مادة أخرى للنقاش.

خـلال إعدادي لأحـد الأبحاث حـول السجال بـين الإسلاميـين وغير الإسـلاميين في الكويت، لاحظت أن قضية «المجتمع» (اخوان الكويت) و «الـطليعة» (قـوميو الكـويت) لهم السلوك السجالي نفسه، أذكر منه:

أ ـ سوء تفاهم أساسي بين الإثنين، أظنه حـاجباً للرهـان العقلي، سـاند سـوء التفاهم هذا بنية ذهنية قوامهـا: وضع مسلّمات النقـاش كثوابت وغيـاب حجة الخصم عن رد الآخـر والإعتقاد أن مجرد إعلان الحقيقة كافٍ للاقناع بها، فلا حاجة إلى دليل.

ب ـ العلاقة مع الغرب: الاثنـان يقيمان عـلاقة مـزدوجة مـع الغرب فيهـا الإنجذاب واللفظ في آن. الأول خفي لدى الإسلاميين وسافر لدى القوميين، والثاني على العكس.

ج ـ القوميون لديهم مقاربة الاسلاميين للإسلام نفسها، على أنه دين ودولة.

د ـ الاثنان لديهما رؤية كلية تتجسد بصورة خاصة في ثنائيـة تحكمها صيغـة: «اما. . . أو. . .»

في الممارسة «الحلف الاسلامي» الذي خاض في الخمسينات حرباً ضـد القطب القـومي الناصري، تم الرد عليه بصياغات دينية في مجمل خطابات عبد الناصر، ثم تهمة الإلحاد التي استخدمتها السعودية ضد عبد الناصر، هي نفسها التي استخدمها عبـد الناصر ضـد سوريـا بعد الإنفصال. . . هل يمكن بعد ـ ومع ـ ذلك نعت «الحلف الاسلامي» بالـديني، والقطب النـاصري بالعلماني، أو العكس؟ قـطعاً لا: فـالرهـان ليس الدين أو نقيضـه، بل معـطيـات الاجتماع والسياسـة. . . لكن يبقى السؤال: اذا كانت هـذه الوقـائع غـير قابلة للبـوح لدى أصحاب السلطة (لاسباب تتعلق بالحكمة السياسية)، لمـاذا يحجبها من هم خـارجها: ألأنهم لم يتخلصوا من هاجس السلطة، الشرط الأساسي ـ ولو موقتاً ـ لمباشرة المعرفة؟

٥ ـ عصام نعمان

عـرض محمد عـمارة في بحثه القيم «الـدولة في تـراث الاسلام» الـذي نشره مؤخـراً في جريدة «الحياة» اللندنية نظرية الإمامة في مراحل تطورها وصولاً إلى نظرية ولاية الفقيه. ومن

المعلوم أن هذه النظرية التي تنطوي على مفهوم وصاية الفقهاء على الأمة تتضمن أيضاً، كما يقول عمارة في بحثه، معنى «انفرادهم بالسلطة العليا في الدولة، وهيمنتهم وحدهم على أجهزة القرار والتنفيذ في شؤون الحكم سلماً كانت أم حرباً».

هذه النظرية تطرح مسألة «عصمة الفقيه». وعصمة الفقيه ليست في نظرية الإمامة الشيعية فحسب بل عصمته، عملياً، بين أهل السنة أيضاً. ليس بسبب نص شرعي أو اجتهاد فقهي بل بسبب سطوة روحية أو منزلة علمية أو منصب رسمي أو قيادي. ولا شك في أن هذا الأمر ينعكس سلباً ليس على حوار القوميين والاسلاميين فحسب بل على مفهوم الدولة ودور مؤسساتها أيضاً.

لقد علمنا الإسلام أن أمرنا شورى بيننا. هذا هو جوهر نظرية الدولة في الإسلام. فكيف ترانا نوفق بين مفهوم الشورى ومفهوم وصاية الفقهاء على الأمة، ثم بين مبدأ المواطنة ومساواة المواطنين أمام القانون من جهة ومفهوم عصمة الفقهاء من جهة أخرى. ألا يضفي مفهوم عصمة الفقهاء على هؤلاء قداسة وسطوة وهيبة ونفوذاً يضعهم فوق مستوى النقد والمحاسبة؟

أرجو أن أسمع مداخلات في هذا الموضوع.

٦ ـ محمد عمارة

أبدأ حديثي بتذكيركم بما قاله خير الدين حسيب في كلمة افتتاح هذه الندوة، من أن مركز دراسات الوحدة العربية قد انتهى في أبحاثه التي استشرف فيها مستقبل الأمة العربية، إلى ضرورة قيام حركة قومية عربية جديدة. ومؤدى هذا الموقف ـ في رأيي ـ هو اليأس والبراءة من الحركات والتنظيمات والأحزاب القومية القائمة... إن المركز قد أدار ظهره لواقع التنظيمات القومية، متطلعاً إلى تنظيم جديد.

أردت أن أذكركم بهذا الأمر حتى ندخل إلى مناقشة هذه القضية المحورية ـ قضية تطبيق الشريعة الإسلامية ـ ونحن نتطلع إلى المستقبل، فلا تهيمن على أذهاننا تطبيقات معاصرة أيا كانت هذه التطبيقات. إن التيار الإسلامي المنادي بتطبيق الشريعة الإسلامية غير مسؤول عن أي من هذه التطبيقات. فلا ضياء الحق ولا نميري ولا إيران، ولا أي حاكم من الحكام الذين افلسوا فارادوا ستر عورات إفلاسهم بـ«ورقة الشريعة»... ليس لأي تطبيق من تطبيقات هؤلاء أن يكون حجة على القضية التي نحن ازائها. نحن نتحاور لنرسم صورة المستقبل الذي نحلم بصنعه على النحو الذي نريد.

وإذا كان لي أن أقدم أفكاري المحورية حول هذه القضية في عدد من النقاط، فإنني أقول إن تطبيق الشريعة الإسلامية يعني إقامة العلاقة بين الدين والدولة. ومرة أخرى أدعوكم إلى أن تنظروا إلى هذه القضية، سواء في تطورنا الحضاري أو في واقعنا الراهن، بمنظارنا نحن وليس بمنظار الغرب إلى ذاته الحضارية وتطوره التاريخي.

لقد ارتبط قيام العلاقة بين الدين والدولة في النموذج الغربي بتخلف الغرب وتراجعه في عصوره الوسطى والمظلمة. كذلك ارتبطت نهضة الغرب بالعلمانية، أي بفصل الدين عن الدولة في نهضته الحديثة. تلك هي المعادلة، معادلة العلاقة بين الدين والدولة، في النموذج الغربي فهل هذه المعادلة قائمة وصحيحة في تاريخنا الحضاري وواقعنا المعاصر؟

إن الأمر على العكس من ذلك تماماً. لقد ارتبطت نهضة أمتنا وإبداعها الحضاري بهيمنة الشريعة على الدولة والمجتمع وانفرادها بالشرعية والمشروعية. فعندما كانت الشريعة سائدة في تاريخنا أبدعنا العلوم والفنون والآداب، وقام الإجتهاد، ونمت المذاهب الفقهية والكلامية والسياسية، وعرفت حضارتنا الحوار وآداب الخلاف والإختلاف، أي ان الحضارة التي صارت منارة الدنيا، والتي تباهي بها الأمم كلها، قد ارتبط قيامها وازدهارها بقيام العلاقة والعروة الوثقى بين الدولة والاسلام. كذلك فإن التراجع الحضاري والجمود والذبول، بل والانحطاط، لم تعرف طريقها إلى واقعنا الحضاري والتاريخي إلا مقترنة بالإختراق الأجنبي للشريعة - القانون الطبيعي لهذه الأمة - فمنذ سيادة عسكرة الدولة المملوكة حدث أول اختراق لقانون الشريعة، وذلك عندما استورد هؤلاء المماليك قانون «السياسة» - سياسة جنكيز خان - وهو خليط من الوثنية والديانات السماوية الثلاث، فجعلوا هذا القانون شريعة القضاء في «العسكر» - أي جهاز الدولة - وفي الدواوين السلطانية - أي وزارات الدولة - وكان «الحاجب» يقضي بـ «السياسة» في العسكر وفي الدواوين السلطانية، بينما ظلت الشريعة هي قانون التقاضي بين العامة، يقضي بها فقهاء الإسلام. اذاً، فلقد اقترن افتراق وانفصال الشريعة والدين عن الدولة ببداية تراجعنا وانحطاطنا. ثم كانت «المحطة» الثانية، والطامة الكبرى، عندما حدث الاختراق الأكبر والأشمل لشريعتنا بالعلمانية الغربية والقانون الأجنبي الغربي.

واذا نحن أخذنا مصر نموذجاً ومثالاً، فإننا نعلم أن القانون الغربي لم يكن معروفاً في مصر قبل تزايد النفوذ الأجنبي وكثرة الجاليات الأجنبية في مصر، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ففي عهد الخديوي سعيد، وبعد عقد امتياز شركة قناة السويس، زاد النفوذ الأجنبي وزاد عدد الأجانب في مصر، وكمظهر من مظاهر الخضوع للهيمنة الأجنبية أصبح قضاء النزاعات التي يكون أحد طرفيها أجنبياً من اختصاص «القنصلية» الممثلة لدولة هذا الأجنبي، يقضي فيها القنصل بقانون نابليون الفرنسي. وعندما أصبحت هناك أكثر من ست عشرة محكمة قنصلية قامت الدولة المصرية - في سبعينات القرن التاسع عشر، على عهد الخديوي اسماعيل - بتنظيم هذه الفوضى القضائية في «المحاكم المختلطة» التي كان قضاتها أجانب ولغتها فرنسية وقانونها فرنسياً. فلما حدث احتلال الانكليز لمصر عام ١٨٨٢ عمم اللورد كرومر - المعتمد البريطاني - في العام التالي (١٨٨٣) هذا القانون الأجنبي على كل القضاء الأهلي في مصر.

اذاً فلقد ارتبطت العلمانية والقانون الأجنبي وفصل الدين عن الدولة بفقدنا لاستقلالنا الوطني. . انها انجاز استعماري وبصمة ووصمة استعماريتان. لذلك فأنا أرى في الدعوة الى

تطبيق الشريعة واعادة المشروعية والشرعية لقانون الأمة الطبيعي مطلباً ليس خاصاً بالإسلاميين وحدهم وإنما هو مطلب وطني. إنه مهمة من مهام الثورة الوطنية، وسيظل استقلالنا الوطني منقوصاً طالما ظلت انجازات وبصمات الاستعمار قائمة في مؤسساتنا الحقوقية والقانونية والقضائية. انها مهمة يجب حتى على الملاحدة الوطنيين والقوميين العلمانيين أن يضمهم مع الاسلاميين موكب الدعوة أليها والمطالبة باعادتها الى عرشها.

وأنا أتساءل: أيهما الأليق بالمحامي القومي العربي: أن يقف في المحاكم ليستشهد بالفقهاء العرب: الشافعي وأبي حنيفة ومالك وابن حنبل وغيرهم، أم أن يستشهد ويحتكم إلى فقهاء وشراح اللاتين والرومان؟

إنه الموقف القومي، يدعو كل القوميين، إسلاميين وعلمانيين، الى الاتفاق على هذه القضية فهي مطلب وطني وقومي، وهي بالمعايير الديمقراطية مطلب الأمة وارادتها، وهي بالمقاييس الإسلامية شريعة الله التي أوجب علينا أن نحتكم اليها.

أما القضية التي تثير بعض المخاوف ـ وإن شئت الدقة فهي جماع كل المخاوف ـ فإنها شبهة علاقة دولة الإسلام، الملتزمة بالشريعة، بـ «الدولة الدينية» كما عرفها الغرب ـ دولة الكهانة ـ التي حرمت الأمة من أن تكون مصدر السلطة والسلطان. وفي هذه القضية فأنا أقول إنه ليس بين الاسلاميين ـ حتى من يصنفون في خانة الغلاة ـ من يرى في الدولة الاسلامية دولة الكهانة التي تنفي عن الأمة أن تكون مصدر السلطات. وحتى المودودي، الذي رفع شعار «الحاكمية» في عصرنا الحديث، يقول إن الحاكمية الإلهية هي حاكمية، أي سيادة «الفعال لما يريد» «الذي لا يسأل عما يفعل». هذا هو الله سبحانه وليس لبشر هذه السيادة الالهية. أما سلطة الأمة فيقول عنها المودودي: إن هناك حاكمية بشرية ـ في حدود الشريعة ـ في المساحة الأكبر من القانون الاسلامي ـ المتطور دائماً ـ لأن النصوص متناهية بينما المشكلات غير متناهية. فلا أحد من الاسلاميين ينفي أن الأمة في الدولة الاسلامية هي مصدر السلطات.

إن الدولة الإسلامية ليست «الدولة الدينية» ـ بالمعنى الغربي ـ وهي ليست «دولة مدنية» ـ أي علمانية ـ بالمعنى الغربي ـ وإنما هي «دولة: إسلامية ـ مدنية» والأمة فيها هي مصدر السلطات، في إطار الشريعة التي هي إطار ونهج، أي أن الأمة تجدد وتجتهد وتبدع شريطة ألّا تحل حراماً ولا تحرم حلالاً، أي أن الشريعة ـ بتعبير آخر ـ هي الروح الحضارية ذات الأصول الإلهية والوضع الإلهي، التي تحفظ للأمة تميزها وتواصلها الحضاري، بينما يتم التجديد والتطوير للقانون أي لفقه المعاملات.

لقد فرض الله على المسلمين فرائض إسلامية لا بد لاقامتها من دولة اسلامية. كما أن الاشتراكية لا قيام لها إلا بدولة اشتراكية، والليبرالية لا قيام لها إلا بدولة ليبرالية. فالاسلام ـ كمنهج شامل ـ لا بد لاقامته من دولة اسلامية هي دولة القانون الاسلامي، الأمة فيها هي مصدر السلطات في إطار كليات الشريعة وحدودها.

تلك هي علاقة الدين بالدولة، وتلك هي قضية تطبيق الشريعة، كما اتصور نقاطها التي آثرت الإشارة اليها.

بقيت كلمة حول ما أشار إليه الأخ الكريم عصام نعمان عندما تحدث عن الدراسة التي قرأها لي في جريدة «الحياة» عن الدين والدولة... لقد تحدثت في هذه الدراسة عن انفراد الأخوة الشيعة بـ «عصمة الامام». أما ما أشار اليه عصام نعمان من «عصمة الفقيه» حتى لو كان سيئاً فهذا تفسيره هو وليس قولي أنا. وما أراه هو: أن الإسلام ينكر عصمة أي حاكم وأي فقيه... بل إن رسول الله (ص) فيما كان اجتهاداً لا تنزيل فيه ـ لم يكن معصوماً. لقد كان معصوماً فيما يبلغ عن الله... أما فيما هو من الأمور الإجتهادية، وبخاصة الفروع والمتغيرات الدنيوية، فلقد كان مجتهداً يصيب ويخطىء، ولقد كان ينزل الوحي بتصويب الخطأ إذا حدث. ونحن نعلم أن أول الخلفاء الراشدين قد افتتح عهده بالخطبة التي يقول فيها: «وليت عليكم ولست بخيركم، أطيعوني ما اطعت الله فيكم، فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم». فلا عصمة لبشر بعد الرسل، فيما يبلغون فيه عن الله.

٧ ـ عبد الإله بلقزيز

بداية، يتراءى لي أن تناول موضوع العلمانية من قبل الأطراف الإسلامية العربية كثيراً ما زاغ عن السبيل الصحيح ليتحول إلى سجال مبسط مع العلمانية في الغرب. ليس المطروح أن نتناول العلمانية في موطنها الغربي، بل أن نتناولها في تطبيقها العربي، وأن ندرك جيداً الفرق بين العلمانية هناك، حيث أنتجت مجتمعاً وحضارة، والعلمانية هنا، حيث أنتجت التبعية والإنحطاط؛ بين العلمانية هناك، حيث عنت الصراع بين الثورة والكنيسة (كمؤسسة سياسية ـ «دينية»)، وبين العلمانية هنا حيث عنت الصراع ضد الدين. واذا كانت العلمانية العربية قد أخفقت، فليس معنى ذلك أن العلمانية ـ ككل ـ خيار غير مقبول.

أما بالنسبة إلى مبدأ تطبيق الشريعة، فيبدو لي أنه ينطوي على الكثير من الأبعاد السياسية، والدعوة إليه ليست ـ في النهاية ـ أكثر من دعوة سياسية بصرف النظر عن الجانب الإيماني فيها. بل يمكن القول إن وظيفته سياسية تكتيكية هدفها تحسين الموقع السياسي، والضغط لغرض التنازل على الخصم، وانتزاع ما يمكن إنتزاعه من مكاسب في اللعبة السياسية الداخلية. وقد تبين ذلك من اقدام العديد من الجماعات الإسلامية، التي سبق وتبنت تطبيق الشريعة الإسلامية، على الدخول في تلك اللعبة السياسية، وبشروط لم تشارك أصلاً في وضعها، بمجرد ما فتح النظام السياسي لها هذه الإمكانية.

الى ذلك نحتاج الى معرفة ما تجابه به قضية تطبيق الشريعة الإسلامية، من عوائق واستعصاءات حتى ندرك لماذا يميل الإسلاميون ـ في النهاية ـ إلى القبول بصيغة الاندماج في النظام السياسي القائم. ومن هذه العوائق:

أ ـ غياب إجماع اسلامي حول مبدأ تطبيق الشريعة الإسلامية؛ وانشطار الموقف

الاسلامي العام إلى موقف داعٍ الى ذلك رافض للنظام السياسي الحديث، وموقف رافض لها داعٍ إلى التعامل الايجابي مع النظام السياسي الحديث، والقبول بالدستور والحياة السياسية التمثيلية، والى موقف اجتهادي ـ على قاعدة اسلامية ـ يحاول اجتراح موقع نقدي من الدعوة إلى تطبيقها ومن الاندماج في اللعبة السياسية على أساس قواعدها الفاسدة.

ب ـ اصرار العلمانيين ـ قوميين واشتراكيين ـ على فك الارتباط بين الدين والسياسة، وبناء المجال السياسي على قواعد زمنية صريحة.

ج ـ موقف الرفض المسيحي العربي لهذه الصيغة بما تنطوي عليه من أخطار العودة الى «نظام الملل» والتحول إلى «أهل ذمة»... الخ.

د ـ الصورة السلبية لتطبيق الشريعة الإسلامية في ذهن الرأي العام العربي، والناتجة من ملاحظة نتائج التجربة الإيرانية، فضلاً عن جرائم نميري وضياء الحق.

وهي كلها عوائق بات كثير من الإسلاميين يدرك حجم ما تفرضه من تراجعات ومن تنازلات، أصبح اتجاهها العام يصب في قناة التفاعل الإيجابي مع النظام الحديث، والقبول بالعمل ضمن أحكامه.

٨ ـ طارق البشري

أفضِّل أحياناً أن اتكلم في التفاصيل، شعوراً مني أننا نحتاج الى أن نغذي السير في الطريق، وهذا يتطلب الاستعداد بكثير من الحلول للمسائل المنهجية والمسائل العملية، لذلك فإنني لا أفضِّل لنفسي أن أتكلم عما اذا كانت الشريعة واجبة التطبيق أم لا، لأن الخلاف حول هذه النقطة، لا أقول انحسم ولكن أقول إنه استنفد حججه من كلا الطرفين. ولا أظن أن لدى أي منا جديداً مهماً في هذا الشأن من الناحية الفكرية. وقد صار هذا الخلاف في أيدي الحركات السياسية والإجتماعية لتحسمه من حيث مدى التأييد الشعبي وموقف النخب السياسية والإجتماعية في شأنه.

وأتصور أن ما يجب أن نهتم به أكثر في ندوتنا هذه، هو الأوضاع المنهجية والمشاكل الملموسة. وحل المشاكل العامة المتعلقة بهذه الأمور هو ما يساعد على حسم الخلافات حول الأفضليات العامة المتعلقة بأصل تطبيق الشريعة أو أصل أبعادها. فلتكن مباراتنا في الإنجاز في ميدان القدرة على الانجاز حفظاً للجماعة وقوة تماسكها وقدرتها على المقاومة والنهوض في المستقبل. وأقصر حديثي على بعض النقط المنهجية.

فما دامت لدينا القدرة على التمييز بين ما هو ثابت ويشكل وضعاً إلهياً من الأحكام، وبين ما هو متغير وإجتماعي وتاريخي من اجتهادات الفقهاء، فإنه ستكون لدينا القدرة على حفظ أصول الشريعة، وفي الوقت نفسه نعمل عقولنا في المجال الفسيح المتاح للاجتهاد، بما يحفظ الشريعة ويرعى مصالح العباد ويشيع العدل بينهم.

والمجال الإجتهادي هو المجال الاجتماعي التاريخي في الفكر الإسلامي وفقهه. وفي هذا المجال ينبغي ربط الحلول الفكرية بوظائفها الإجتماعية، وهو ما يعني الربط بينها وبين مقاصد الشرع الإسلامي في حفظ الدين وجماعة المسلمين وحفظ العقول والأعراض والأحوال. إن لكل حكم ديني أثراً في التاريخ والمجتمع، ويمكن أن يتأثر بعمل التاريخ والمجتمع. والعقيدة نفسها تتأثر في قلوب الرجال بالسياسات التي تتبع وبأوضاع الحياة المضروبة على الناس، فتقوى وتضعف وتنتشر وتتقلص. ونحن يجب أن نتعامل مع تلك الأسباب، وإدراكنا لها هو ما ييسر علينا معالجة تلك الأوضاع المعالجة الحافظة للدين والجماعة.

إن محاولة إضعاف الإسلام في نفوس المسلمين منذ القرن الماضي لم تتخذ شكل محاربة الإسلام من حيث هو عقيدة، ولا اتخذت شكل الهجوم الصريح عليه من حيث هو نظام للحياة، ولم تكن هذه الأساليب ـ لو اتبعت ـ مما يؤدي إلى اضعافه، لأن المحاربة والهجوم من شأنهما أن يستفزا لدى المسلم دوافع التمسك والتجمع والمقاومة؛ إنما كان الأسلوب الأكثر نجاحاً هو تغيير الأوضاع الاجتماعية وأنماط العلاقات بين الناس، بطريقة تجعلها قائمة على تعارض مع تصورات الشريعة الإسلامية وأحكامها وكذلك تغيير سلوك الناس وعادات العيش وأساليب الحياة اليومية بما يقيم التعارض بين هذه الأساليب وأحكام الشريعة.

وقد جرى هذا الأمر لا بطريق الإقناع وتبادل الرأي، ولكنه جرى في الأساس بالترويج والدعاية والإغراء وإثارة نوازع التقليد والمحاكاة، وذلك في أساليب العيش والعلاقات بين الناس في مختلف وجوه النشاط. ولما استتبت قاعدة اجتماعية من هذه العادات والأساليب، بدأ يظهر تعارض بين «واقع الحياة» وبين فقه الشريعة وفكرها. وبدأ الفقه الإسلامي يحاصر بين بديلين: إما أن يعترف بهذه الأساليب والأوضاع، وإما أن يتهم بالجمود والعجز عن ملاحقة الواقع.

واتصور أن الحكم على الفقه بالتجدد لا يتأتى من قدرته على ملاحقة مثل تلك المظاهر، ولكن التجديد يتأتى من قدرة الفقه على أن يستجيب للتحديات التي يفرضها الواقع والتاريخ في زمان ومكان معينين على الجماعة الإسلامية، وأن تكون هذه الإستجابة مما يحفظ مصالح الجماعة. ومفاد الإستجابة لتحديات الواقع أن مقياس التجديد إنما يستخلص من واقع مجتمعنا المعاصر وقضاياه الحيوية، فهو ليس مقصوداً به إسباغ بردة الدين على أنماط السلوك الغربية، وهو ليس مقياساً نستخلصه من واقع مجتمع آخر ولا من نماذج مجتمعات الغرب المعاصرة، وهو ليس مقياساً صورياً مقصوداً به مجرد التخفيف من الأحكام الشرعية إفساحاً للرخص وتضييقاً للعزائم.

ويحتمل أن تتطلب «الاستجابة لتحديات الواقع» مزيداً من الضبط والتضييق في بعض الأمور، وسيعتبر هذا تجديداً، وهذا ما نراه في بعض فتاوى إبن تيمية التي راعت ظروف عصره في مجتمعه، وهو ما نراه في بعض الفتاوى التي منعت التجنس بجنسية المستعمرين، مقاومة لسياسة الإستيعاب الإستعماري التي كانت تجري في المغرب العربي.

وهذا النوع من الإستجابة يمكن أن نتوقعه من مواقف فقه الشريعة فيما يتعلق بقضايا التنمية والنهضة المستقلة ومقاومة التبعية، وقد نجد مثالاً له في تحديد مجالات استثمار الأموال ومجالات الإنفاق وتحديد الإستيراد مما ينفع الجماعة الوطنية.

٩ ـ محمد عابد الجابري

تطبيق الشريعة اليوم قضية سياسية. فهل يمكن انتاج خطاب غير سياسي فيها؟ سأحاول القيام بهذا من خلال التمييز بين ما هو مبدأ، وما هو تاريخ، وما هو «أسباب النزول».

أ ـ الإسلام عقيدة وشريعة. واذن فتطبيق الشريعة مبدأ لا يحتمل النقاش كمبدأ. ولكن الشريعة في الإسلام مجال مفتوح. فالإسلام لم يشرع لجميع جزئيات الحياة، وإنما هناك مبادىء تغطي جوانب معينة، وتطبيقها مجال للاجتهاد على الأقل في الجزئيات والأحوال المستجدة. وهناك مجالات لم تشرع لها الشريعة، وهي متروكة لاجتهاد المسلمين مع ضرورة معالجتها في إطار الخلقية الإسلامية.

الشريعة عبادات ومعاملات. كيف جرى تطبيقها تاريخياً؟ العبادات محددة وتطبيقها لا مجال للنقاش فيه، إلا ما يتناوله الاجتهاد. أما المعاملات فهي صنفان: أحوال شخصية، ومعاملات اجتماعية. الأحوال الشخصية لا مجال للنقاش في مسألة تطبيقها، إلا ما هو موضوع للاجتهاد. تبقى المعاملات، ومنها البيوع والحدود. وهذه أيضاً لا مجال للنقاش في تطبيقها من الناحية المبدئية. ولكن درجة تطبيقها ومستوياته تختلف تاريخياً حسب الأحوال.

ب ـ هناك حالات معروفة لم يجرِ فيها تطبيق الحدود لاعتبارات. وتطبيق الحدود في الاسلام محاط بشروط قلما تستوفى كحد الزنى مثلاً الذي يشترط الفقهاء في تطبيقه شروطاً واحتياطات معروفة تلافياً للوقوع تحت طائلة الإتهامات التي قد يكون الدافع إليها الرغبة في الأذى والانتقام. وكذلك الشأن في تطبيق حد السرقة، فإذا اشترطنا فيها الشروط الضرورية التي في مقدمتها وجود عدالة اجتماعية تجعل السرقة بدافع الجوع والحاجة وبدافع الضغوط الإجتماعية الأخرى التي ترجع لسوء تدبير الدولة للأمور العامة، أقول إذا اشترطنا في حد السرقة هذه الشروط فإن الكلمة ستكون بدون شك لمبدأ: ادرأوا الحدود بالشبهات. ولكن الشبهات إذا قويت يجب أن لا تؤدي إلى الغاء الحد وتعطيل الأحكام، بل يجب اللجوء في هذه الحالة إلى عقوبة السجن والغرامة... الخ. هذا، بالتقريب، ما جرى ويجري تاريخياً.

هناك حالات عرفها التاريخ يجدر التذكير بها، منها حالة أريد أن أشير إليها في هذه العجالة: معروف أن المهدي بن تومرت المؤسس الأول للدولة الموحدية في المغرب كان قد بنى دعوته على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بالمعنى الذي يعطى اليوم لشعار «تطبيق الشريعة». لقد كان تطبيق الشريعة في الدولة المرابطية مطبوعاً باجتهادات فقهاء العصر الذين كانوا يتمسكون بالفروع أكثر من الرجوع الى الأصول. عندما قامت الدولة الموحدية عملت

على تطبيق الشريعة، وفي مجال الحدود بالذات، فحدثت فوضى، فكل من له حساب ما مع أي شخص يتهمه بالسرقة ويقيم عليه ما شاء من الشهود. فصارت الأيدي تقطع بحق وبغير حق، وبغير حق أكثر. فاضطر الخليفة الموحدي عبد المؤمن، المؤسس الفعلي للدولة، اضطر بعد استشارة الفقهاء إلى أن طلب من جميع القضاة عدم تنفيذ الأحكام المتعلقة بالحدود إلاّ بعد عرضها عليه، أي على لجنة يعينها هو، تُراجِع القضايا وحيثياتها وحججها. . . الخ، فكانت النتيجة أن عدل القضاة في النهاية إلى عقوبات السجن وغيره دون قطع اليد لأنه لم يكن لـ «أمير المؤمنين» ما يكفي من الوقت لمراجعة جميع الأحكام.

ج ـ إضافة إلى هذه الجوانب التاريخية أريد أن أطرح مسألة الحدود، خاصة حد السرقة، للتفكير من منظور «أسباب النزول» أو بالأحرى يستوحي مبدأ اعتبار «أسباب النزول».

ألاحظ أولاً أن قطع يد السارق كان جارياً في جزيرة العرب قبل الإسلام. لماذا لجأوا إلى هذا التدبير؟ لأنه لم يكن من الممكن اللجوء الى السجن مثلاً في مجتمع بدوي متنقل لا سلطة فيه ولا سجون؛ مجتمع كان من الممكن للسارق أن يسرق ويهرب ويرحل. . . اذن كان قطع يد السارق هو التدبير العملي الوحيد الممكن للعقاب، وأيضاً للتعريف بالسارق في مجتمع التنقل والبداوة. إذن قطع يد السارق قبل الإسلام كانت تفرضه ظروف اجتماعية معينة. وأنا اتساءل: هل يجوز للمجتهد اعتبار هذا «الأصل» في قطع اليد في اجتهاداته من أجل جعل الشريعة تساير تطور الأحوال بتطور العصور؟

هذا من جهة، ومن جهة أخرى أشير إلى أن الشروط التي اشترطها الفقهاء في تطبيق حد الزنى كان من الممكن تحققها في مجتمع «البادية»، مجتمع الخيمة التي تجعل في الإمكان معاينة النازلة بالصورة التي تتحدث عنها شروط الفقهاء. أما في مجتمع المنازل المبنية التي لها أبواب ومفاتيح فإن الشروط التي اشترطها الفقهاء في حد الزنى لا يمكن أن تتحقق، وبالتالي، فتعطيل الحد أصبح يفرضه نوع العمران القائم، فهل سنترك الزاني بدون عقاب لأنه يستحيل في الوقت الحاضر توفر الشروط التي اشترطها الفقهاء؟

حد الزنى وحد السرقة يحكمها نوع الحياة الإجتماعية والعمرانية القائم أعتقد أن باب الاجتهاد في هذا المجال، وانطلاقاً من المعطيات الجديدة، أصبح ضرورياً. وكذلك الشأن في مسائل أخرى كمسألة الربا وغيره من التشريعات التي لها طابع اقتصادي اجتماعي.

«الاجتهاد» في عصرنا يتطلب الاستناد أولاً وأخيراً إلى «التنزيل» و «أسباب النزول» معاً. أما كل ما عرفه تاريخنا من تأويل على مستوى العقيدة أو اجتهاد على مستوى الشريعة فيجب أن نتعامل معه من المنظور التاريخي بوصفه إجابات سياسية وايديولوجية، بوصفه تراثاً يمكن، وربما يجب في بعض الأحيان، أن نستند إليه. . . ولكننا غير ملزمين به على مستوى الاجتهاد.

١٠ ـ محمد سليم العوا

موضوع الدعوة الى تطبيق الشريعة الاسلامية موضوع يحتاج إلى ندوة خاصة، وربما ندوات. ومداخلتي اليوم هي هوامش على نقاط البحث التي أثارها الزملاء الذين سبقوني الى الحديث. وتسهيلاً للأمر فإنني ارتبها على النحو الآتي:

أولاً: كثير من الزملاء المتحدثين وضع المسألة في إطار العلاقة بين الدين والدولة، وهل نحن نوافق على أن تصبح دولنا العربية ـ أو دولتنا الواحدة المرتجاة ـ دولاً ثيوقراطية إذا حكمتها الشريعة الاسلامية؟ والمسألتان ـ عندي ـ اغلوطتان:

فالعلاقة ليست بين الدولة والدين ـ حيث نبحث في تطبيق الشريعة ـ ولكن العلاقة هي بين الدين والقانون. والقانون ليس هو الدولة، ولكن القانون هو أداة الدولة لتحقيق الضبط الإجتماعي وتيسير الحياة الإجتماعية وتنظيم الإقتصاد والتعليم... الخ. ووضع المسألة في صورة دين/ دولة وعلاقتهما وضع غير صحيح. والصحيح هو أنها علاقة دين/ قانون. أي هل يجب أن يستمد القانون أحكامه التفصيلية من الأحكام الدينية، وهل يجب أن يكون النظام القانوني محكوماً بالأصول الدينية؟ والجواب في الحالين نعم: فحيثما كان هناك حكم تفصيلي (في مسألة أو مسائل محددة) في أحكام الدين الذي تدين به الغالبية من الأمة وجب أن يعبر القانون في نصوصه الوضعية عن هذا الحكم. وبوجه العموم إن الاطار العام للنظام القانوني في أي بلد إسلامي (ويمكن أن نقول في أي بلد كان) لا يجوز أن يخرج عن، أو يخالف، الإطار العام للقيم والأصول الدينية.

ثانياً: إن الشعار المرفوع في المجتمعات الإسلامية كلها في حقبتنا الحاضرة، الذي يدعو الى تطبيق الشريعة الإسلامية، لا يطالب بأكثر مما قررناه في ختام الفقرة السابقة وهو ما يعبر عنه عدد متزايد من أساتذة القانون وفقهائه بالمطالبة باعلان «سيادة الشريعة الاسلامية» ثم تكون هناك إجراءات لتطبيق ذلك وتنفيذه لا تخرج في مجملها عما ذكرته آنفاً.

ثالثاً: بعض الزملاء المتحدثين أخذ على التيار الإسلامي أنه يضم أجنحة متعددة وهو ما سمّاه «وجود خلاف في الوسط الاسلامي». وجعل هذا الخلاف سبباً يحول بين الدول الاسلامية وبين تطبيق الشريعة الاسلامية.

وأود هنا أن أسأل: هل يجب لتطبيق مذهبية (ايديولوجية) معينة في دولة ما ألّا يكون هناك خلاف في تفسيرها أو فهمها؟ وهل يجب كذلك أن تكون هناك موافقة اجماعية من الشعب/ الأمة عليها؟ إذا كان الجواب على هذين السؤالين، منطقياً وفلسفياً وتاريخياً، بالنفي فلماذا يشترط المشترطون ألّا تطبق الشريعة الإسلامية إلا بعد أن يجمع الناس عليها، ويجمع دعاتها على رأي «أوحد» لا ثاني له. إنه لا معنى لهذا الإشتراط إلا المنع الأبدي لتطبيق الشريعة لأن أياً من الأمرين لن يقع.

والخلاصة، هنا، أن الشريعة شأنها شأن جميع المذهبيات والعقائد التي يعتنق البشر

مبادئها، لا تمنع من الاختلاف حولها وبين معتنقيها. والطريق الشورى/ الديمقراطية كفيل بحل جميع الخلافات لمصلحة ما تراه الأكثرية الحرة في التعبير عن نفسها تعبيراً صحيحاً عن عقيدتها.

رابعاً: تبني الإسلام لِما كان موجوداً قبله من نظم صالحة صحيح من حيث الواقع، ويظل صحيحاً من حيث المبدأ. إن الاسلام لا يرفض - بل هو يقبل ويرحب - بأي نظام أو حل صالح لمشكلات الحياة المتجددة، وهذا هو أحد المضامين الصحيحة للقاعدة الإستقرائية، أصول الفقه الاسلامي: النصوص متناهية والوقائع غير متناهية.

وعلة القبول والترحيب بالنظم والأوضاع الصالحة هي سلاحها نفسه وليس اسبقيتها على الإسلام أو لحوقها له أو اكتشاف الغير لها. فلا يستطيع أحد أن يقول لنا: ما دام الإسلام قبل بعض ما كان قائماً قبله فليقبل أيضاً ما نستحدثه نحن الآن. لأن الإسلام كما قبل أشياء رفض غيرها، ومعاييره في ذلك محددة في مصادر التشريع وفي علم أصول الفقه بتفصيل كافٍ.

خامساً: مسألة رفض الرأي العام العربي لتطبيق الشريعة الإسلامية: أظن أن هذا القول مبالغ فيه. فمن الذي قاس هذا الرأي العام، وبأية أدوات تم هذا القياس؟ إن المعلومات الوحيدة المتوافرة عن هذه المسألة - في حدود علمي - هي المعلومات الخاصة بدستور عام ١٩٧١ في مصر. فقد تلقت لجنة إعداد هذا الدستور رغبات المصريين من الاسكندرية إلى أسوان فكانت الرغبة الأولى عند الذين عبروا عن رأيهم (الأولى من بين ٩١ رغبة عبر عنها آلاف الناس) هي تضمين الدستور نصوصاً تفيد العودة بالنظام القانوني إلى تطبيق الشريعة الإسلامية. فأين الرأي العام المخالف؟ وهل يصح لنا في هذه القاعة المكيفة أن نقرر وحدنا ما الذي يريده الرأي العام ثم نبني على ذلك أحكامنا؟ وأين هذا الرأي العام العربي من انتهاك حقوق الانسان وتعذيب المخالفين في الرأي واعتقال أهل الفكر لا لشيء الا لفكرهم؟!

سادساً: ويلحق بالقضية نفسها المقولة التي رددها بعض الزملاء اليوم عن «شعبية الرأي المطالب ببناء النظام السياسي على العلمانية». فهي مقولة قد تكون صحيحة ذاتياً (في حدود المعبرين عنها) ولكن لا علاقة لها بالشعوب الإسلامية من أي وجه تكون تلك العلاقة إيجابية فيه. والعكس هو الصحيح، فإن الشعبية الحقيقية هي للقول المنادي بجعل نظم الحكم أساسها الإسلام. وليس أدل على ذلك من أن أي نظام حكم مفلس لا يجد إنقاذاً لروحه وأداة لاستمراره (ولو في وقته الضائع) إلا التمسح برداء الإسلام والالتفاف بعباءة الدين. لعل ذلك يمده من تأييد الشعب بروح جديدة، فهل هذا دليل على شعبية الدعوة الى علمانية النظام السياسي، أم دليل على العكس؟

سابعاً: لمست في كلام بعض الزملاء حكماً على «النيات». وأعني بذلك الإشارات الى مدى «جدية» الدعوة الى تطبيق الشريعة الإسلامية، وإلى كونها «أداة لتحسين الوضع

السياسي» للداعين اليها، والى «التعامل بإيجابية مع الدستور والبرلمان» باعتبارهما مظهراً من مظاهر عدم الجدية؟!

والحقيقة أن الجدية أو المظهرية أمر لا يعلمه إلا علام الغيوب. نحن نتعامل مع تيار أعلن منذ البدء قضيته، وقدم في سبيلها من التضحيات المادية والبشرية والمعنوية أغلى ما يمكن لأحد أن يقدمه، ولا يزال أبناء هذا التيار يفعلون ذلك بلا ضجيج حتى اليوم. فكيف نزعم أنهم غير جادين في دعوتهم؟

أما تحسين الوضع السياسي فماذا يعني؟ يعني الحصول على قبول أكبر نسبة ممكنة من الناس الذين يمكن لهم، عن طريق التصويت الحر (حين تتيسر أسبابه)، أن يعدلوا الأوضاع القائمة إلى أوضاع يرتضونها. فهل يفعل أي تيار سياسي بل أي شخص مشتغل بالسياسة اشتغالاً شريفاً غير ذلك؟ ولماذا يريد بعضنا حرمان الإسلاميين دون سواهم من حق مخاطبة الجماهير واقناع الشعب بمطلبهم وقضيتهم؟

وأحد الطرق المؤدية إلى ذلك هو طريق الانتخابات البرلمانية، على الرغم من تكاثر العقبات والتفنن في ابتكار الجديد منها، فإذا تعامل الإسلاميون مع هذه الطرق قيل لهم إنكم تتعاملون بإيجابية مع نظم يرفض فكركم الإعتراف بشرعيتها، وإذا تركوها واتخذوا طريق مخاطبة الجماهير وتربيتها قيل لهم إنكم تسعون إلى تحسين وضعكم السياسي والشعبي... أظن ذلك ليس عدلاً... ولا هو يعبر عن مآخذ «جدية» على التيار السياسي الإسلامي. و «ذمه» بهذه المقولات هو في الواقع «مدح» له، وايجابيته هنا هي أحد الأدلة على صدق دعوته وعمله من أجل تحقيقها.

ثامناً: مسألة كمال مصادر الشريعة الإسلامية وأنها مقولة لم تظهر في الصدر الأول من العصر الإسلامي: أرجو أن يعود الذين يتصورون ذلك صحيحاً إلى مصادر علم أصول الفقه بدءاً من رسالة الإمام الشافعي وانتهاءً بأي كتاب حديث مبسط يدرَّس في أي كلية من كليات الحقوق أو الشريعة على امتداد الوطن العربي كله... وتجنباً للاطالة في هذا الأمر الأكاديمي أشير بوجه خاص إلى كتاب أستاذنا العلامة محمد مصطفى شلبي **تطبيق الشريعة الاسلامية بين المؤيدين والمعارضين**(*) ففيه اقناع وكفاية.

ويتصل بذلك التخوف من أن عدد آيات الأحكام وأحاديثها محدود، وهو في الواقع تخوف ليس له محل، لأن هذا هو سبب فتح باب الاجتهاد الكفيل، حين يحسن العلماء ولُوجه، بأن يقدم للأمة كل صالح صحيح من أحكام الشريعة الاسلامية.

تاسعاً: بعض الزملاء المتحدثين قرر أن مساحة الاجتهاد أمام العقل واسعة مع الاحتفاظ بالمبادىء. وهذا كلام صحيح. إنما يجب التنبه إلى أن التخوف من اختلاف آراء

(*) محمد مصطفى شلبي، تطبيق الشريعة الاسلامية بين المؤيدين والمعارضين (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧).

الفقهاء في المسائل القانونية تخوف غير مبرر، لأن هذا الاختلاف له نظائره في جميع النظم القانونية ولم يؤد إلى فوضى أو إلى ضياع «حكم القانون»، والواقع أن اختلاف الفقهاء دليل من أدلة مرونة أصول الإسلام وتقبلها للجهد البشري دائماً وفي كل عصر. وإنما علينا نحن أن نحدد مصالحنا المشروعة ونقدم علمنا للناس في إطار سعي حقيقي لتحقيقها.

وأخيراً: فإن الإشارة إلى «تساهل» البنا و«تشدد» سيد قطب حول النظرية السياسية الإسلامية إشارة ـ في تقديري ـ غير دقيقة. فلا البنا تساهل ولا سيد قطب تشدد... وإنما عبر كل منهما عن موقف من النظم الحاكمة في وقته: البنا كان يرى الإصلاح من خلال النظم والتكوين السياسي القائم إن كان فاسداً ـ وقد كان كذلك ـ فإصلاحه يكون بتقديم البديل فوراً... أما سيد قطب فقد رأى نظماً أقرب ما تكون شبهاً، في محاربتها للاسلام ودعاته بنظم الجاهلية، فأنشأ نظرية متكاملة في هذا الخصوص، مبثوثة في كتبه ومؤلفاته.

وليس هنا مجال تحديد الاختلاف مع نظرية سيد قطب أو الاتفاق معها فهناك مواضع لهذا ومواضع لذاك. ولكن الجوهري في الأمر كله أن النظرية السياسية الإسلامية لم تكن محلاً لتساهل أو تشدد من أي من الشهيدين العظيمين، ولكن التعامل مع الواقع السياسي هو الذي اختلفت فيه وجهة النظر بينهما.

١١ ـ أحمد كمال أبو المجد

أريد أن أحدد موقفاً من قضايا ثلاث طرحت في الندوة، اتصور أنها قضايا فقهية:

ـ القضية الأولى هي قضية الحاكمية التي أثارتها كتابات بعض العلماء المحدثين، وعلى رأسهم العلامة المودودي ثم اعتمدها فريق ممن يعملون في الترجمة أو روافد من الجماعات الإسلامية، فأعطوها معنى لا أظن أن له صلة بالحاكمية وجواز اعتمادها كتنظيم سياسي. ولعل قراءة الموضوع من جديد تؤكد أن الرجل كان يستعمل كلمة السيادة مترجمة للعربية فصادفه لفظ «الحاكمية»، أما أن يؤدي هذا، وهو أمر عملي، إلى نزع السلطة التشريعية بكل درجاتها وصورها من أيدي المجالس النيابية، فما أظنه أنه خطر بباله قط. والذي يعيد قراءة كتابات المودودي وبخاصة في المرحلة الثانية من حياته يتضح له أنه كان مدركاً تمام الإدراك أن ٩٠ بالمائة من القوانين الحديثة، كقوانين التوظيف والمرافق العامة والصحة العامة والمحلات المقلقة للراحة والمخدرات، كل هذه القوانين هي تشريع من التشريع يملكه الناس بما يملكوه من الإجتهاد لتطبيق مبادىء الشريعة كلها. لا أتصور أن هذه القضية محسومة إلا من قلة من أنصاف المتعلمين أو بعض المندرجين في الجماعات الإسلامية.

ـ القضية الثانية التي ذكرها المتحدثون هي قضية الذمة وأهل الذمة. وأود أن أقول رأياً محدداً، وأنا أفرق تماماً، كرجل قانون، بين النظام القانوني وبين أداة الدخول في هذا النظام. ففكرة عقد الذمة لا تحدد على الإطلاق مضمون الوضع القانوني الذي يتمتع به غير المسلمين في الدولة. وقولنا إن البيع عقد وإن الإجارة عقد لا يحدد مضمون البيع ولا

الإجارة. إذاً، فإن الحديث عن عقد الذمة هو حديث عن الأداة القانونية التي اكتسب بها غير المسلمين وضعهم القانوني في الدولة المسلمة تاريخياً. ومما يستوقف النظر ويؤكد أن هذا التعبير وهذا النظام قُصِد بهما رعاية حقوق غير المسلمين والدفاع عن أهل الذمة وحقوقهم. ما قاله بالأمس الأخ الكريم محمد سليم العوا من أنه ينفي عن هذا العقد التأبيد، يريد بذلك انه اذا تحسنت الأوضاع العامة لغير المسلمين في المجتمع الإسلامي، وأريدَ زيادة حقوقهم وضماناتهم ومساواتهم بالمسلمين، فليس هناك ما يقف في وجه هذه الرغبة، إذ ليس عقد الذمة مؤبداً في هذا العقد في عصر من الظلمة، تهديماً لعقد الذمة. ومن ناحية أخرى فإن الذين قالوا قديماً إن العقد مؤبد كانوا يريدون أن يقيدوا سلطة الحاكم حتى لا تكون حقوق غير المسلمين نوعاً من التسامح. وهذا يذكرني بنصوص دستورية في دساتير معاصرة، وبعضها عربي تقول إن النصوص المتعلقة بالحقوق والحريات لا يجوز النظر بتعديلها إلا إذا كان ذلك بقصد زيادة هذه الحقوق والحريات. فكان المنطق الغالب في الساحة الإسلامية عن حقوق غير المسلمين هو أنها كما ثبتت في أزهى عصورها لا يجوز تعديلها الا بالزيادة لكن هذا العقد غير مؤبد في مواجهة الجماعة، إن إرادت أن تضيف اليه وتحسنه.

ـ أما القضية الأخيرة، فهي تطبيق الشريعة. والذين يريدون العدول عن تطبيق الشريعة عليهم أن يسألوا أنفسهم السؤال الصحيح: ما هو النظام الجديد؟ لأنه لا يزول نظام إلا ليحل مكانه نظام جديد. فهل اذا استبعدت الشريعة يقبل تطبيق نظام فرنسي أو امريكي أو بلجيكي، ولماذا؟ وما أساس الشرعية في هذه الحالة؟

الأمر الأخير هو أنه، بالنسبة إلى الأمور الدستورية والسياسية، الأخذ بالشريعة أو الاعراض عنها ليس ذا نتيجة عملية محتمة لأن الشريعة الإسلامية ليست لها مطالب أساسية في نظام الحكم أكثر من أن يكون الحكم شورياً ديمقراطياً وأن يكون الحاكم مسؤولاً وان تكون حريات الأفراد والأقليات متاحة. هذه هي مجموعة المبادىء الأساسية، وبعمد وحكمة ترك الشارع سبحانه تفصيل النظام. لتختار كل جماعة، أي كل دولة مسلمة، الصيغ التنظيمية التي تناسب ظروفها في إطار وحدود تلك المبادىء القانونية والسياسية العامة.

١٢ ـ خير الدين حسيب

اريد أن أوضح بعض ما جاء في كلمة الأخ محمد عمارة، حيث استشهد واستنتج من كلمتي في افتتاح الندوة ما لم أقله، وما قلته هو العكس تماماً.

لقد قلت في كلمة الافتتاح، إن «الالحاح على أن تكون مثل هذه الحركة القومية «جديدة» فلكي نتفادى الأخطاء والرواسب التي علقت في أذهان الكثيرين، بحق أو بغير حق، حول الحركات القومية التي وصلت إلى السلطة في عدد من الأقطار العربية خلال العقود الثلاثة السابقة».

إن مشروع الاستشراف لم يتصور هذه «الحركة القومية الجديدة» منقطعة عن الحركات القومية السابقة. وكدليل على ذلك، وهو ما كشف عنه لأول مرة، فإن المداولات الأولى

للفريق المركزي للمشروع، وبينكم اثنان منهم، كـانت تميل إلى أن يكـون «التيار النـاصري» هـو أساس «الحـركة القـومية الجـديـدة»، وهـذا مـا تم في المسـودة الأولى للمشروع، ولكن المناقشات اللاحقة لها ارتأت ألاّ تتحمل الحركة القومية الجديـدة أية سلبيـات ارتبطت، بحق أو بغـير حق، بالتيـار الناصري، وأن تمتـد إلى الحركـة القـوميـة الجـديـدة. كـما أن أهـداف «المشروع الحضاري العربي الجديد» الستة، التي تبناهـا مشروع الاستشراف للحركـة القوميـة الجديدة، هي أساساً الأهداف المعلنة والنظرية لثورة ٢٣ يوليو، التي قطعت شـوطاً في تـطبيق بعضها، رغم أن تطبيق ما يتعلق منها بالديمقراطية لم يكن على مستوى الطموحات المعلن عنها في «الميثاق الوطني» وشابها الكثـير في الممارسـة. ولهذا كله، فـإن مشروع الاستشـراف لم يقصد بـ «الحركة القومية الجديدة» الانقطاع عن الحركة القومية عموماً.

ولهذا السبب، فإنني اختلف أيضاً مع أخي وصديقي أمين هويدي الذي ذكر أن التيار القومي أو الحركة القومية ليس لديه مشروع. فالتيار القومي لديه مشروع ولـه أهداف، تحقق بعضها وبعضها وضع فعلاً موضع التنفيذ من خلال ثورة ٢٣ يوليو ومن خلال حركات قومية أخرى. ولكن مشروعها كان ينقصه الإهتمام الكافي النظري والعملي بـالديمقـراطية وممـارستها وإقامة المؤسسات الديمقراطية، وكذلك النقص فيما يتعلق بالوحدة إذ تم التـأكيد عـلى الهدف دون الاهتـمام الكافي بـالوسـائل وبشكـل الوحـدة ومحتواهـا. وهـذاكـل مـا يحـاول «المشروع الحضاري العربي الجديد» تلافيه والتأكيد عليه. فهناك فرق بين القول إنه ليس لـدى الحركـة القومية مشروع، وهو ما لا اتفق معه، وبين أن تكون هناك نواقص وثغرات، بعضها خطير، في هذا المشروع بحاجة الى استكمال وتوضيح.

١٣ ـ سعيد بنسعيد العلوي (تقديم الجلسة الثانية)

لا مجـال للقول أو التفكـير أن الحديث في مسـألة تـطبيق الشريعة الإسـلاميـة حـديث «نهضـوي» بمعنى أنه يعـود بنا إلى الإشكـالات التي كان مفكـرو النهضة يثـيرونها في جـدالهم والأسئلة التي كانت تطرحها تلك الإشكالات، فثمة فرق جلي بين زمن الجدل الذي قـام بين محمد عبده وهانوتو حول ما اذا كان الإسلام في العصر الحديث قابلاً للحيـاة ومسايـرة العصر في مختلف أوجه الحياة وبين زماننا اليوم. فزمان محمد عبده وأصحابه هو غير زماننا، ومـا كان يوجه الأسئلة التي يطرحها هو غير ما يدفعنا اليوم إلى التساؤل. واذاً فإن الحـديث عن تطبيق الشريعة الإسلامية ليس مجرد استعادة لبعض كلام أهـل القرن المـاضي وبدايـة القرن الحـالي وإنما هو دليل على إشكال جديد وتعبير عن شكل مخالف.

وإذا ما تأملنا مواقف مختلف الآراء والاتجاهات المتداولة في الـوطن العربي تجـاه مسألـة قضيـة تطبيق الشريعـة الإسلاميـة في الحياة العـربية اليـوم، ثم إذا ما سـاءلنا أصحـاب هذه التيارات المختلفة حول ما إذا كان تطبيق الشريعة الإسلاميـة حاصـلاً في الواقـع الحالي أم أن ذلك التطبيق غير حاصل أو معطل، لسبب من الأسباب، وأخيراً إذا مـا أردفنا إلى السؤالـين السـالفين السؤال المتعلق بتعارض الدعوة بتطبيق الشريعة مع مقتضيات الحداثـة والمعاصرة في

جميع تجلياتها السياسية فنحن نجد انه قد يجوز تصنيف الآراء المختلفة في مواقف كبيرة ثلاثة:

أ ـ موقف أول يرى أن السؤال لا معنى له في الحقيقة. فالدولة تقوم وتعمل بموجب الأجهزة التي تعمل بها الدولة الحديثة في كل مكان. والدولة الحديثة مجموعة من المؤسسات «المدنية» التي لا شأن لها بالدين وإنما هي تقوم وتعمل في استقلال عن الدين، كما أنه ليس للدين شأن في أمور تلك الأجهزة والوسائل التي تقوم بها الدولة. وبالتالي فليس للدولة أن تتدخل في أمور الدين، كما انه ليس للدين أن ينظر في أمور الدولة. وعلاقة الوجود وحسن التعايش والتساكن مقبولة موجودة. والوجود الاجتماعي اليوم يسع الدولة والدين معاً. وقد يجوز القول إن هذا الموقف هو الذي يوجد عليه سواد المواطنين في الأقطار العربية المختلفة.

ب ـ موقف ثانٍ يعبر عنه، بصورة صريحة أو ضمنية، كل المفكرين الذين يجعلون «العلمانية» شعاراً لهم ودليلاً على فكرهم. وهؤلاء يذهبون إلى القول إن الشريعة مطبقة في الحياة الإجتماعية العربية اليوم «أكثر مما ينبغي» و «فوق ما يلزم» وأن ذلك يحول دون تحقق الدولة المعاصرة وعملها الطبيعي.

ج ـ موقف ثالث يأخذ به الذين يعلنون إنتسابهم إلى الحركات الإسلامية المعاصرة، وهؤلاء يجعلون من الأخذ بوجوب «تطبيق الشريعة الاسلامية» دالاً على تفكيرهم، وعلى عكس السابقين فهم يعلنون أن الشريعة الإسلامية «معطلة» وأن الحياة العربية اليوم بعيدة عن الأخذ بمقتضيات الشريعة الإسلامية كل البعد.

تلك هي فيما يبدو لي، الصورة العامة لخريطة الموقف من قضية تطبيق الشريعة. وأرجو أن ننتبه إلى إشارة وردت على لسان طارق البشري إذ قال إن حجج الفرق المختلفة معروفة ومعلومة ولا طائل من التذكير بها. وهذا صحيح، فأرجو أن نمضي خطوة إلى الأمام فنفتتح حواراً جدياً مسؤولاً وأن تكون مقدمته حسن استماع بعضنا إلى آراء وأقوال البعض الآخر.

١٤ ـ فريد عبد الكريم

فيما يتعلق بتطبيق الشريعة الإسلامية هناك ثلاث حقائق:

الأولى، أن الشريعة جزء من الإسلام إذ ينطوي على عقيدة وشريعة.

الثانية، إضافة إلى ما تقدم أو بصرف النظر عنه، فإن الشريعة كبناء قانوني قومي لا يقترب من كماله أو سموه نظام قانوني آخر، لا في الماضي ولا في الحاضر. ونعتقد أنه لن يصل إليه نظام آخر في المستقبل.

الثالثة، أننا في مصر كقوميين ندعو إلى تطبيقها على وجهها الصحيح. وعندما نقول وجهها الصحيح فإننا لا نذهب إلى أن هناك اسلاميين مستنيرين واسلاميين غير ذلك، وإنما يطرح الاسلام من الأولين بفهم صادق ويطرحه بعض المسلمين على غير فهم حتى لا نظنه إسلاماً.

أما الاشكاليات التي تثيرها الدعوة إلى تطبيق الشريعة فتكمن فيما يلي:

أولاً: من الذي ينادي بها، ولماذا يحاول البعض احتكار هذه الدعوة له وحده لأغراض سياسية؟

ثانياً: ما هي حدودها؟ لأن الاختلاف بين التوسع والتضييق في غير الدائرة التي تعرض لها الدين اجمالاً وتفصيلاً، أو اجمالاً فقط، هذا التوسع المتعسف يوقف العقل عن أداء دوره، ويضع أحكاماً منسوبة إلى الاسلام وهي ليست له، الأمر الذي يجعله موضع التجربة، وموضع التقويم، وهو ما نزه عنه الإسلام.

ثالثاً: هل نريد تطبيق الشريعة شكلاً أم حقيقة؟ لأن أي قاعدة قانونية إذا لم تصادف تطبيقاً صحيحاً بشرائطها الموضوعية، فقد يسيء التطبيق الشكلي إلى أحكام الأسلام عامة، كما جرى في أماكن كثيرة وأزمنة مختلفة.

رابعاً: لماذا ارتبطت التطبيقات الحالية والسابقة في العصور المتأخرة بنزعة طاغية من الدكتاتورية، ولماذا يقف التيار السياسي الإسلامي موقف التأييد منها الأمر الذي يبعث الخوف في نفوس الكثيرين؟

خامساً: هناك إشكالية قابلة للحل تتعلق بتحديد المواقف المتميزة للطوائف الدينية غير الإسلامية، ذلك أن هناك قاعدة إسلامية عليا أن لنا ديننا ولهم دينهم، فما هي الأوضاع القانونية التي تتفرع من تلك القاعدة العليا التي قررها الإسلام؟

وأعتقد أن الأهمية في حل هذه الإشكاليات أو وضعها موضع البحث والمناقشة والحوار هو السبيل لجمع الكلمة حول تطبيق أحكام الشريعة.

١٥ ـ وجيه كوثراني

عندما يطرح سؤال عن تطبيق الشريعة ومدى تلازم هذا التطبيق مع أحوال العصر، وعندما يطرح السؤال المقابل عن مدى توافق التحديث الإداري والقانوني مع مبادىء الشريعة، عندما يطرح هذان السؤالان في هذا الوقت، أي في العقد الأخير من القرن العشرين، لا بد للمؤرخ من أن يتذكر أن هذين السؤالين طرحا بالصيغة نفسها تقريباً على مفكري وفقهاء القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. ولا بد من أن نتذكر أن هذين السؤالين قد حسما لدى الفقهاء المسلمين المصلحين والمجددين آنذاك، كما حسما في التجربة التاريخية في سياسات الإدارة والدولة آنذاك، فقامت في الدولة العثمانية التنظيمات والقوانين الجديدة انطلاقاً من فتاوى تجيز هذه التنظيمات باعتبار بعضها جزءاً من الشريعة أو باعتبار بعضها الآخر غير مناقض للشريعة.

وتقوم ثورتان دستوريتان كبريان في العالم الإسلامي: الثورة الدستورية في ايران عام ١٩٠٦ والانقلاب الدستوري العثماني عام ١٩٠٨. وقد وجد آنذاك فقهاء كُثُر ساهموا في هذه

الثورات واجتهدوا في بيان شرعيتها كمشروطة، أي كـ «تقييد» أي كـ «دستور» لا بد منه لمحاربة الإستبداد الفردي واقامة نظام الشورى الذي اعتبر أصلاً أو متوافقاً مع النظام الديمقراطي البرلماني، ولم تكن مسألة تطبيق الشريعة في شقها المعنون بالحدود والقصاص تشغل بالهم كثيراً أو تدخل في باب مساجلاتهم مع الآخرين، إلا في حدود تصديهم لبعض فقهاء السلاطين ممن أعتبر أن الدستور بدعة ومنافٍ لتطبيق الشريعة. وحتى في هذا الجانب جرى الدفاع عن البرلمانية ولو كانت صيغتها التنظيمية غربية على قاعدة مفهوم التراكم الحضاري الإنساني (البرلمانية انجاز انساني) وحتى أن بعض الفقهاء المجددين قال:

«هذه بضاعتنا ردت الينا». نقرأ هذا في أدبيات الشيخ رشيد رضا، على سبيل المثال، ولدى الشيخ حسيني نائيني في كتابه **تنبيه الأمة** الذي ترجمت بعض فصوله إلى العربية تحت عنوان **الاستبدادية والديمقراطية** (١٩٣٠). هذا في الجانب السياسي. أما الجوانب المسلكية الانسانية المتعلقة بالشريعة فكانت ستدخله في ضمير الأمة وحنايا المجتمع وعقول الناس ووجدانهم، فلم تطرح. كان الحوار الفكري يدور على مستوى طبيعة المؤسسة السياسية التي تمثل المجتمع الإسلامي. وقد حسم هذا الحوار بنوع من المصالحة الجدية بين الليبرالية والإصلاحية الإسلامية آنذاك.

أما الآن فمن يطرح السؤال بوجهيه المتحفظ أو المتحمس، وبشكل سجالي لا حواري؟ من يطرح السؤال؟ لماذا؟ وكيف؟

يطرح السؤال بشكل سجالي من طرفين: طرف الحزبية الإسلامية الجديدة، ولا أقول الاسلاميين على وجه التعميم، وطرف الحزبية القومية واليسارية، ولا أقول القوميين على وجه التعميم. لماذا الآن؟ لأن الأمة سارت من تجربة إلى تجربة خلال المائة عام الماضية. ولم يجرِ أي تقويم أو تقييم لأي من التجارب التي مرت بها. جاءت الدولة الليبرالية العربية على أنقاض دولة التنظيمات العثمانية وشتم الليبراليون العرب آنذاك العثمانيين، مع أن دساتيرهم العربية وقوانينهم قامت جميعها على الإنجاز الدستوري العثماني، وقامت التجربة القومية فنفت سابقتها دون أن ترى أي ايجابية في المرحلة الليبرالية والإصلاحية الإسلامية. وتقلصت التجربة القومية، فقامت الحزبية الإسلامية تنفيها، وكأن التاريخ العربي والإسلامي ينتقل من دائرة مغلقة إلى دائرة مغلقة أخرى، وفي كل مرة نعتقد أن البداية من الصفر هي الأفضل وأن شعاراً ما سواء كان «قومية» أو «اشتراكية علمية» أو «شريعة» هو العصا السحرية التي تنقذنا.

تحدث البارحة أحد المشاركين ـ صلاح الدين الجورشي ـ عن غياب التراكم، وأضيف إلى ذلك غياب التواصل والاستيعاب على المستوى التاريخي، أي غياب الوعي التاريخي لتجاربنا. وعندما يطرح الزميل رضوان السيد معادلته: التخلي عن رفع شعار الشريعة من جانب والتخلي عن شعار «العلمانية» من الجانب الآخر فإنما فهمت هذه المعادلة بصيغتها التالية: التخلي عن المنهج السجالي الماحك عند بعض الحزبيين الإسلاميين وعند بعض الحزبيين القوميين الذين يجعلون من الشعار وسيلة ترهيب. هذا تحت شعار التكفير، وذاك

تحت شعار التجهيل. لا يمكن التخلي عن الشريعة كمصدر وكمرجع ولا عن العلمانية في جانبها المدني والوضعي. والحقيقة أن هذا السجال عند الطرفين هو تعبير عن حالة احباط وخوف وقلق على المصير وعلى الهوية وعلى النهضة وعلى التقدم، إنه ناتج عن فشل التجارب الماضية.

هذا القلق مفهوم، ولكنه لا يشكل مدخلاً لحوار مثمر ومفيد. ولا يشكل بالتالي مدخلاً صحيحاً لعلمية فهم واستيعاب تجربة الأمة الماضية وتجاوزها نحو الأفضل والأنفع. ولا شك في أن الأجدى هو في الالتفات إلى تجربة الذات لنقدها في خط تراكمي على قاعدة المبدأ الأصولي الفقهي فكثير من فقهاء الأمة القدامى والمحدثين قالوا إن كل دولة عادلة هي دولة اسلامية فلنبحث عن المنهج والاشكال والأنماط والمؤسسات التي تحقق هذه العدالة.

١٦ ـ محمد علي الجوزو

إن الدعوة إلى قيام حوار بين التيار الديني والتيار القومي، تقتضي أن نعترف أولاً بالخلاف الكبير القائم بينهما. وهذا ما نلاحظه من خلال قراءة سريعة لأوراق العمل التي قدمت في هذا اللقاء. إذ يفترض دراسة القضايا الرئيسية والمهمة التي تفرق بين التيارين قبل أن نتحدث عن عوامل التقارب، كي نحاول حل المشاكل العالقة بينهما. لقد لخص ذلك احمد كمال أبو المجد عندما حصر الموضوع في أمرين: وهما أن التيار الاسلامي يطالب بتطبيق الشريعة الاسلامية، والتيار القومي ينادي بالعلمنة. وهناك طرح تقدم به أمين هويدي، وهو أن التحدي الحقيقي يكون في أن يقدم التيار الديني مخططاً واضحاً باتجاه الاسلام، وأن يقدم التيار القومي مخططاً واضحاً باتجاه القومية العربية، ثم نحدد بعد ذلك نقاط الخلاف ونقاط الإتفاق. ولقد لاحظت أن أوراق العمل التي قدمت في أكثرها، تمثل على وجه التقريب، اتجاهاً واحداً وهو الاتجاه القومي. ولم أجد ما يوازيها من تمثيل الاتجاه الديني، وهذا خطأنا نتمنى أن يتنبه إليه مركز دراسات الوحدة العربية كي يكون الحوار مفيداً ومتوازناً، رغم أن ما عمله يشكر عليه.

وهكذا، وجدنا أن الأسئلة التي تطرح في مخطط جدول الأعمال تطرح من الجانب القومي على الجانب الاسلامي، ولم يطرح شيء يذكر على الجانب القومي، وكأن هناك محاكمة للإسلام، هذا ما لاحظناه بالأمس، وهذا ما نلاحظه اليوم؛ مثال ذلك: ما المقصود بتطبيق الشريعة الاسلامية؟ التفرقة بين الفقه والشريعة؟ هل تتعارض الدعوة بتطبيق الشريعة مع قضايا الحداثة والمعاصرة؟ ونضع ألف خط تحت كلمتي الحداثة والمعاصرة، لأن الاخوة القوميين يمثلون تيار الحداثة والمعاصرة، وأن الاسلاميين يمثلون التخلف والرجعية. مثال ذلك أيضاً: هل يتعارض تطبيق الشريعة الاسلامية مع المبدأ الديمقراطي وضمان الحرية السياسية؟ فأية ديمقراطية يتحدث عنها السائل؟ هل هي ديمقراطية الشرق؟ أم ديمقراطية الغرب؟ أم ديمقراطية الأنظمة العربية من أولها إلى آخرها؟ أم أية ديمقراطية يريد؟ وأية حرية سياسية يريد؟ وهل يشك السامع في أن جميع الأنظمة في الدول العربية ديمقراطية؟ ثم التأثير المحتمل

لتطبيق الشريعة في حقوق غير المسلمين في المجتمعات العربية ، وهذا ما قضينا الوقت كله تقريباً في مناقشته بعد ظهر الأمس، حتى مللنا الحديث فيه واستمر الأمر إلى ظهر اليوم.

أيها الأخوة، تريدون حواراً حقيقياً بين التيارين الاسلامي والقومي، ابحثوا في النقاط الأساسية التي يجب أن تبحثوا فيها: هل تتفق العلمنة مع الاسلام؟ أم أننا نريد علمنة عربية كما تحدثنا عن اشتراكية عربية قبل ذلك، هل يوافق العلمانيون على الإسلام عقيدة وشريعة أم لا؟ هل تتفق بعض التوجهات الماركسية القومية أيضاً مع الاسلام أم لا؟ لقد احتج أخي خير الدين حسيب أمس على أنني قلت إن اكثرية القوميين في لبنان انتهوا إلى الماركسية. وأحب أن استعمل لفظ «التبعيض» فأقول بعض القوميين فعلاً، ولكنني في هذه القضية بالذات، أريد أن أؤكد أن اكثر القوميين في لبنان يتحولون تدريجياً إلى الماركسية، ولست أدري السبب، ولعل ذلك نشأ عن وجود عدد كبير من القيادات القومية من الأقليات المسيحية، فإذا بقي عدد قليل منهم لم يتحول إلى الماركسية فهو ينادي بالعلمانية على الأقل. والمقصود في كلامي هذا لبنان، فأنا أتكلم كلبناني، وليس من حقي أن أتكلم عن باقي الدول العربية لأن أهلها يعرفون ما يجري فيها أكثر، العلمنة في لبنان تعني إبعاد الدين نهائياً عن الحياة الإجتماعية والقانونية. ولم يبق في لبنان من الدين سوى الأحوال الشخصية فقط، الدولة الآن علمانية، دولة موروثة من النظام الفرنسي طبعاً، ورغم أن الباقي هو الأحوال الشخصية فقط، فهم يريدون تطبيق العلمنة عليها أيضاً، لذلك علينا أن نوضح ماذا نريد؟ ما هي العلمنة التي نريد؟ وما المقصود بها؟ ما هي العروبة التي نريد؟ ما هو الإسلام الذي نريد ؟ ذلك أن تبسيط الأمور بالشكل الذي نراه لا يتفق ابداً مع واقع الحال الذي نعيشه على الأرض.

العروبة والإسلام كما قلت قبل ذلك متلازمان، الاسلام لغته عربية، بيئته عربية، ونحن نفخر بهذه العروبة ونفخر في الوقت نفسه بأن نبي الإسلام العربي استطاع أن يصنع لنا مجداً لم يكن معروفاً في الأمة العربية من قبل، بل نستطيع القول انه لم تكن هناك أمة عربية بالمعنى الصحيح للأمة قبل الاسلام، والاسلام هو صانع هذه الأمة، وهذا ما يفخر به كل مسلم.

أقول بصراحة، وأرجو ألاّ يستاء أي انسان من هذه الصراحة، إن بعض الاسئلة التي وضعت كانت لإثارة الخلاف لا لتقريب وجهات النظر، فاقرأوا إذا شئتم ورقة العمل التي وضعها المواطن اللبناني جوزف مغيزل التي قرأها من قبل محمد سليم العوا، فالسؤال الأخير الذي يطرح علينا في آخر ورقة العمل يقول: «هل يصح أن تطبق اليوم في نهاية القرن العشرين، وبعد التطورات الاجتماعية والإقتصادية والثقافية والتنظيمية والعلمية والتقانية أحكاماً أو نظماً كانت صالحة منذ ألف وخمسمائة عام دون أن ندخل عليها تغييرات جذرية أو أن نستبدلها بسواها؟». ومغزى السؤال أن الشريعة الاسلامية كانت صالحة في القرن الأول من ظهور الاسلام، أما في الأربعة عشر قرناً التي جاءت بعد ذلك فلم تعد صالحة. وهذا يدل، مع توقع حسن النية طبعاً، ان هناك تصوراً مسبقاً بأن الشريعة الاسلامية لا تصلح للتطبيق في نهاية القرن العشرين. أهذه هي روح الحوار التي يجب أن نتحلى بها؟

إن روح السماحة في الاسلام تدفعنا الى أن نفتح صدرنا لمثل هذه الأسئلة، وأن نقول أهلاً وسهلاً، إننا على استعداد للإجابة طول الوقت، ولن نضيق ذرعاً بأي سؤال يوجه إلى الاسلاميين مهما كان مسيئاً. إن أوراق العمل تمثل رأي أصحابها كما يقول المركز، وهذا أمر صحيح، ولكنها في الوقت نفسه تعبر عن وجهة النظر التي يؤمن بها القوميون، لأن المفروض أن الذي يدعى الى هذه الندوة إما أن يكون قومياً عربياً أو اسلامياً. وهذه الأسئلة التي ترد في أوراق العمل هي التي يلح هؤلاء القوميون على ترديدها في كل وقت، ومفادها أن الاسلام كشريعة لم يعد صالحاً لهذا العصر، وأن هذه الشريعة تتعارض مع الحداثة والعصرنة. وأن الماركسيين والعلمانيين في كل دولة عربية وبخاصة في لبنان يركزون على هذه النقطة ويتهمون الاسلاميين بالظلامية والتخلف والرجعية. وقد أورد هذا كله أخي عصمت سيف الدولة في البحث الأول. فإذا جاء مركز دراسات الوحدة العربية اليوم لينشىء حواراً بين التيارين، ونحن نشكره على ذلك، فعليه أن يبعد الأسئلة التي تسيء الى الاسلام، فصياغة السؤال تعبر عن مضمون يؤذي مشاعر المسلمين ويعرض الشريعة الاسلامية لمهاترات لا يجوز اللجوء اليها.

إن الخليفة الذي وقف يحاسب والي مصر وفاتح مصر، عمرو بن العاص، لأن ابنه ضرب قبطياً سبقه، فقال له قولته المشهورة: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم امهاتهم احراراً؟» يعرف الحرية أكثر من عظماء واكبر الدول الغربية التي تسمح بذبح الفلسطينيين يومياً على يد عصابة جاءت من الغرب، لتطبق مبادىء الغرب في بلادنا العربية الاسلامية. إن الذين يتحدثون عن الديمقراطية ثم يرفضون تطبيق مبادىء الديمقراطية في بلادنا، ويصادرون حرية شعوبنا لا يمكن أن نتخذهم قدوة أو مثلاً أعلى في الديمقراطية. فقضية الديمقراطية وقضية الحرية في الاسلام لا تعالجان في جلسة، بل هما تحتاجان إلى جلسات متواصلة والى لجان. أرجو أن تنشأ لجان تبحث في قضايا الحرية وقضايا الديمقراطية وقضايا الشورى، حتى استطيع أن أقوم بعد ذلك بدراسات وافية، ويقوم غيري بدراستها دراسة وافية، أما أن نطرحها كقضايا سريعة فهذا شيء لا يمكن أن نوافق عليه، واذا التزمنا المفهوم الاسلامي فإن تطبيق الشريعة الاسلامية لا يتعارض مع الديمقراطية، شرط ألاّ تكون على النمط الغربي أو النمط الشرقي، أو النمط المعمول به في بعض الدول العربية.

لقد حضرت عدداً كبيراً من مؤتمرات مجمع البحوث الاسلامية في مصر ومؤتمرات رابطة العالم الاسلامي في مكة، وكان الحديث يدور بين كبار العلماء حول معالجة قضايا العصر المستجدة في ضوء الفكر الاسلامي، فليس خافياً على العلماء إذاً معالجة هذه القضايا، لأن من واجبنا فعلاً أن نساعد مجتمعاتنا على مواجهة ما يطرأ.

إن باب الاجتهاد مفتوح، وهذا الباب لم يغلق مطلقاً، لقد فتحه رسول الله(ص)عندما أرسل قاضيه معاذ بن جبل الى اليمن، وقال له: «ماذا تصنع إن عرض لك قضاء»؟ فقال: اقضي بما في كتاب الله، فقال له الرسول(ص): «فإن لم تجد في كتاب الله؟»فقال: اقضي بسنة رسوله، فقال عليه الصلاة والسلام: «فإن لم تجد في سنة رسوله؟» فقال معاذ: اجتهد رأيي ولا آلو.

فضرب رسول الله(ص)على صدر معاذ وقال: الحمدلله الذي وفق رسول رسول الله إلى ما يرضي الله. . .

وهكذا، إن الرسول عليه الصلاة والسلام فتح باب الاجتهاد امام معاذ ولم يغلقه.

هذه قضية، أما القضية الثانية وهي قضية الحرية، فقد أعطانا فيها رسول الله (ص) دروساً لا تنسى، يقول عليه الصلاة والسلام: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر» وقال: «سيد الشهداء حمزة ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله» وحارب الرسول (ص) الظلم بشتى صوره، وبخاصة ظلم الحكام والحاكمين، ونهى عن مساعدة الظلمة فقال: «من مشى مع ظالم ليعينه وهو يعلم أنه ظالم فقد خرج من الاسلام». وكم من الناس الذين يتحدثون عن الحرية والديمقراطية وهم يناصرون الظلم ويقفون الى جانب الظالم، يؤيدونه ويوالونه. . . وكم من الشهداء سقطوا وهم يدافعون عن الحق وعن الحرية، ولبنان كان آخر معقل للشهادة الاسلامية في سبيل قول كلمة الحق.

في النهاية، إننا نريد فعلاً أن نخرج بنتيجة عملية من هذا المؤتمر، شرط أن نكون حريصين على ذلك، نريد أن نحاكم القوميين كما نحاكم الإسلام والاسلاميين، ومع ذلك أقول هل هناك من هو مؤهل من القوميين لمحاكمة الاسلام؟

كما يجب أن ننتهي من عقدة الأقليات، ومشكلتها لأن الحوار حول الأقليات استغرق وقتاً طويلاً، وكأن مشكلة العالم العربي، هي مشكلة الأقليات فقط.

١٧ ـ خير الدين حسيب

لقد نقلتنا مداخلة الأخ الجوزو الى جو مختلف عما ساد خلال الجلسات الأولى لهذه الندوة، وأرجو العودة الى الجو الذي كان سائداً في هذه الندوة قبل مداخلة الأخ الجوزو، لنعود إلى جو الحوار والتفاعل بين الأشقاء. لقد حاولت تجاوز الملاحظة التي ابداها الأخ الجوزو امس عندما عمم ووصف التيار القومي بأنه تيار ماركسي واستشهد بذلك بنص لأحد الكتاب اللبنانيين الذي كان قد أعلن تخليه عن القومية واعتناقه الماركسية. لقد حاول أن يعمم من تجربة لبنان وصراعات لبنان. . . وأن ينقل لنا اجواء أروقة الصراع هناك إلى هذه الندوة، وهذا ليس الهدف من هذه الندوة.

ولست أريد الدخول في مناقشة كل ما ادلى به، ولكنني، وكمثال فقط على عدم موضوعية ما ساقه من تهم، اود أن أبين أن أوراق العمل التي قدمت الى هذه الندوة هي ست، واذا كان لا بد من تصنيف معديها بين قومي واسلامي، وهو تصنيف لا ينطبق عليهم جميعاً، فإن ثلاثاً من أوراق العمل أعدها اسلاميون وثلاث أوراق أعدها قوميون. أما جدول الأعمال الذي يقول الجوزو إن القوميين حاولوا فرضه على الاسلاميين ووضعوهم أمام المحاكمة، فإن المسودة الأولى منه وضعها بتكليف من المركز الأخ والصديق العزيز طارق البشري، وأدخلت تعديلات عليها واقتراحات من قبل أحمد كمال أبو المجد وعبد العزيز

الدوري وأحمد صدقي الدجاني، كما تم إستمزاج آراء عدد من المشاركين حولها قبل وضعها في صيغتها النهائية. وليس هدف المركز محاكمة أحد، وقد حرص في هذا الحوار وبيّن في كلمة الافتتاح لماذا اقيمت هذه الندوة، وما هو الهدف منها. لذلك استغرب ما ذكره الأخ الجوزو، إذ إننا لسنا بصدد محاكمة البعض للبعض، ونحن هنا لنتحاور ولنفتح عقولنا، لنتجنب الصراعات العبثية التي استنفدت قوانا في الخارج. وأرجو ألا يكون لنا صراعات أخرى في هذا الحوار، لأننا نريد للبنان أن يتعافى وأن يلتحق بالركب العربي، وليس العكس.

١٨ ـ أحمد الربعي

علينا أن نفرق في موضوع الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية بين استخدام هذا الشعار في الصراع السياسي اليومي ضد السلطة، أي كهدف تحريضي تمارسه قوى سياسية دينية مهمومة ومنشغلة في الصراع السياسي، وبين تطبيق هذا الشعار على أرض الواقع. ولو حدث واستلمت القوى السياسية الإسلامية السلطة فهنا اتصور حدوث أزمة حقيقية في التعامل مع شعار تطبيق الشريعة الإسلامية.

لقد واجهت قوى سياسية أخرى مثل هذا المأزق. فقد استلمت قوى اشتراكية السلطة ولكنها فشلت لأنها لا تمتلك برنامجاً إشتراكياً، وجاءت قوى ليبرالية وفشلت أيضاً لأنها دون برنامج ليبرالي.

إن الخلاف بين القوى السياسية الإسلامية والقوى القومية التقدمية ليس في رفض أو قبول تطبيق الشريعة. لكن السؤال المطروح: أية شريعة؟ ماذا نقصد بهذه الكلمة؟ ما هي الأدوات التنفيذية لهذه الشريعة؟ ما هي طبيعة النظام السياسي الذي سيطبق الشريعة؟ إن أكبر خطأ في طرح شعار تطبيق الشريعة هو مطالبة بعض القوى السياسية الإسلامية بتطبيق الشريعة في ظل أنظمة غير شرعية لا دينياً ولا دنيوياً. فماذا حدث؟ لقد استغلت هذه الأنظمة مثل هذا الشعار وباشرت بتطبيق الشريعة على طريقتها الخاصة. كما حدث في السودان أيام حكم نميري وكما هي حال باكستان ضياء الحق. بل ركب الموجة كثيرون ومن بينهم أولئك الذين أقاموا الشركات الإسلامية الوهمية «وضحكوا على ذقون الناس» باسم الشريعة.

إن القوى السياسية الإسلامية لديها تصور معين لمسألة نهضة الأمة. وكذلك الحال لدى القوى القومية التقدمية. وهذا يعني أن الإتفاق يجب أن يتم حول المسائل المشتركة وحول الخروج من مأزق التخلف والتبعية الذي تعيشه شعوبنا. وأهم من كل ذلك أن مسألة تطبيق الشريعة لا تعني أن هناك حلولاً شرعية جاهزة لمشكلات الحياة المعاصرة للاقتصاد والسياسة والإجتماع والعلاقات الدولية. وعلينا أن نعرف أن القرآن والسنة، وهما المصدران الأساسيان للشريعة الاسلامية، احتويا خطوطاً عامة شاملة، وأن مسألة التفاصيل والتطبيقات ما زالت متروكة للعقل البشري في كل عصر. إن القرآن قد طرح مفهومين بالنسبة الى السياسة، وهما الشورى والعدل: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ ﴿وشاورهم في الأمر﴾ ﴿واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا

بالعدل﴾. لكن القرآن ترك مسألة تطبيق هذين المفهومين للعقل الإنساني، ولذلك فإن المسلمين قد واجهوا هذه المسألة في أول تجربة لهم، أي بعد موت الرسول (ص) في مسألة اختيار الخليفة وكيفية اختياره. وهكذا الأمر بالنسبة الى الخلفاء الذين تلوه. ولذلك تم اختيار أو انتخاب الخلفاء الأربعة الأول بأربع طرائق مختلفة.

إن بعض الإسلاميين يطرحون المسألة الاقتصادية في الإسلام بطريقة تحتاج إلى وقفة. فهذا البعض يعتقد أن مجرد وجود مؤسسات مالية غير ربوية يعني وجود اقتصاد اسلامي. إن وجود هذه المؤسسات هو حل لمشكلة سلبية ـ هي مشكلة الربا ـ ولكنه ليس حلاً للمشكلات الإقتصادية التي تحتاج إلى اعمال العقل. كما أن البعض يطرح مسألة تطبيق الحدود وكأنها تعني تطبيق الشريعة. وينسى أن هذا شيء وذاك شيء آخر. ثم إن استخدام الحدود من دون ضوابط، وفي ظل أنظمة قمعية وغير عادلة، سيعطي نتائج وخيمة، وينسى قاعدة «سد الذرائع» وقاعدة «درء الحدود بالشبهات» بل ينسى القاعدة الفقهية العظيمة حول «جلب المنافع ودفع المضار».

باختصار، إن المشكلة ليست بوجود قوى قومية وتقدمية ترفض تطبيق الشريعة، وقوى سياسية إسلامية تنادي بالتطبيق، بل إن المسألة أعمق وأهم من ذلك وتحتاج الى جهد مشترك في التشريع يأخذ في الإعتبار تطورات العصر الحديث ومنجزاته وقضايا الشرع وتحديداته.

١٩ ـ صلاح الدين الجورشي

أشاطر فهمي هويدي الملاحظة المنهجية التي قدمها حول عدم التعميم. حيث إن الساحة الإسلامية تعج بالتباينات، وهناك فوارق جوهرية من تيار إلى آخر. لكن علينا أن نفرق بين الاجتهادات التي تقوم بها بعض الفعاليات والحركات التي لا تزال متفرقة، وبين الخط السائد في الساحة الاسلامية الذي لا يزال يصوغ فكر العنصر الاسلامي في بلاد كثيرة.

أريد رفع الالتباس، فأنا لم أدعُ بالأمس إلى الانبهار بالغرب والانفتاح عليه كلياً. فتلك دعوة لم تعد واردة ولم يعد يدعو اليها الواقع، أنا مع فك الارتباط المعرفي مع الغرب ولكن ليس برفضه (ولا يقتصر حديثي على العلوم الطبيعية والتقنية) ولكن أقصد تلك الجوانب المعرفية نظراً الى الارتباط العضوي بين الجانبين. ففك الارتباط يأتي عبر التفاعل والصراع لا عبر الانقطاع بحجة التباين العقائدي، لأن ذلك عمل لاتاريخي. وإذا كان هذا التفكير أخذ ينمو داخل الساحة الإسلامية فهذا أمر إيجابي تسجله، وإن كان الأمر ليس بالوضوح الذي ندعيه.

مسألة الشريعة مرتبطة بمفهوم الإسلام. فالذي يرفض مقولة شمولية الدين يُسقِط آلياً القول بوجوب تطبيق الشريعة. لكن المحاولات التي توالت منذ أكثر من نصف قرن لتفكيك الوحدة الداخلية للإسلام آلت إلى التخبط والفشل. الأمر الذي يسمح لنا بالقول إن الدعوة الى الفصل بين الدين والدولة، دعوة سقطت تاريخياً وعجزت عن إثبات صحتها وفعاليتها.

أما القول إن الدعوة الى تطبيق الشريعة هي نتاج للحركات الإسلامية الفاعلة على الساحة فقط، ففي ذلك إسقاط لظروف ومعطيات ساهمت في التمهيد لهذا الشعار الذي أصبح مركزياً للعديد من التيارات الإسلامية. إنني أعتقد أن تجارب الدول القطرية في المجال التشريعي هي التي أنضجت الشعار من حيث لا تدري. لأن معظم هذه الدول ورثت القانون الغربي بمرجعياته من المرحلة الاستعمارية دون مراجعة. بل واصلت التأسيس عليه، مسقطة العلاقة بين التشريع والثقافة، أي بين القانون والوعي الجمعي للجماهير. ثم ما أضافته هذه الدول من ترسانة قوانين أفرزت أوضاعاً مأساوية راكمت المشكلات الإجتماعية والاقتصادية والسياسية. ولم تعد الدساتير العربية تشكو بعض الخلل فقط ولكن اتسعت أيضاً بشكل وضع التناقضات بين القوانين والدساتير، الأمر الذي استوجب حالياً القيام بثورة تشريعية جديدة تعيد التمفصل بين التشريع والثقافة من جهة والواقع والمصالح العامة وحقوق الإنسان من جهة أخرى. والتجارب القومية لم تخرج عن هذا الإطار المأزقي. فتجاربها السياسية لعبت دوراً مهماً في خلق القوانين الإستثنائية وساهمت في تعقيد الوضع الجماهيري اقتصادياً واجتماعياً وفي تزايد التبعية للخارج.

عندما تصبح إعادة تأسيس التشريع ضرورة تاريخية، سنجد أنفسنا وجهاً لوجه مع إشكالية الشريعة. ولا أرى من إمكانية سوى صياغة القانون انطلاقاً من وحدة العلاقة بين الدين والحياة، بين الدين والتشريع.

لكن لماذا كلما ذكرت الشريعة أثارت الجدل واختزلت في الحدود. هذا راجع الى عاملين متفاوتين في الأهمية: الحملة السياسية التي يشنها المثقفون والتيارات السياسية ضد الاسلاميين محاولة لتهميشها والتصدي لها من دون علم ولا وعي ولا ديمقراطية (تونس مثلًا)؛ وتورط عدد كبير من الاسلاميين في تثبيت هذا الاختزال، سواء في رفع الشعار وتحديد جوانب من مضامينه، أو بالتحالف مع أنظمة عسكرية مهترئة لمجرد رفعها شعار تطبيق الشريعة. هنا لم يقع التفريق بين المقاصد والأحكام، بين الثوابت مع تحديدها بوضوح وبين الفقه المتغير بالضرورة.

وهنا يصبح الإسلاميون عموماً مسؤولين أساساً عن بلورة مضامين للشعار الذي يرفعونه، أي تخليصه من كل ما يشوهه أو يحوِّله إلى شعار مخيف. وهنا يتعمق نقدي للساحة الإسلامية، لا مغالاة واحترافاً كما قد يفهم من ذلك فهمي هويدي، ولكن لإعتقادي أن المرحلة التاريخية ترشحها لوراثة الأوضاع في المنطقة. وكلما تسارعت وتيرة تغيير موازين القوى وجب تعميق حركية النقد الذاتي والترشيد تقليلاً من نسبة الفشل، بل قل من حجم المشكلات الكبرى التي تنتظر الجميع.

إن المواقف من تطبيق الشريعة من حيث المضمون داخل الساحة الإسلامية لا تتجاوز الثلاثة:

– الدعوة الى التطبيق الفوري: ونظراً الى افتقار تصورات شمولية وبدائل معمقة

اجتماعية واقتصادية وسياسية ومؤسساتية تصبح الحدود في مقدمة المطالب بحجة قوة النص وقطعيته. وقضية الحدود تمثل إشكالاً مفصلياً في الصراع الدائر وليست مسألة ثانوية.

ـ **تأجيل رفع الشعار**: بحجة عدم بلوغ المجتمع مرحلة تطبيق الشريعة وعدم توافر الشروط أو انتهاج أسلوب إصلاحي يعمل على تطوير التشريعات السائدة. وهذا موقف إيجابي، ولكن يتهرب من أو يؤجل النقاش في فلسفة الشريعة ومضامينها المفاهيمية والقانونية والمؤسساتية، لأن المشكلة ستبقى أساساً في تحديد دائرة الاجتهاد أين حدود الحلال وأين حدود الحرام.

ـ موقف ثالث يدعو الى **إدارة الحوار المنهجي حول الموضوع**: تعميق النقاش ليمثل القاع النظري من جهة وليشمل تقديم مقترحات تفصيلية مؤهلة ديناً وواقعاً من جهة أخرى. أي وضع الحركة الاجتهادية في سياقها التاريخي. وهذا تيار لا يزال محدود الانتشار وليس هو السائد حالياً. ولم يكتسب مشروعيته الجماهيرية بعد، ولا تزال آلياته غير معمقة ومبلورة بالوضوح الكافي.

الخلاصة: لم تعد الشريعة في تقديري مسألة قابلة للنقاش من حيث المبدأ في سياق ضرورة مراجعة تشريعاتنا. ولكن أي شريعة نريد تطبيقها؟ ما مفهومنا لها؟ كيف نجعلها تجيب عن تحديات المرحلة التاريخية؟ ما مفهومنا ورؤيتنا للواقع؟ كيف نجعل الشريعة تحافظ على حقوق الانسان أفراداً وجماعات وأقليات سياسية وعرقية في إطار إعادة ترتيب العلاقة بين الدين والدولة، لا دمجاً ولا فصلاً؟ وكل هذا يستوجب اكتساب وعي تاريخي جديد.

هذا أمر مطروح لا على الاسلاميين فقط ولا على القوميين أيضاً بل على كل التيارات والشخصيات التي لم تقطع صلتها المعرفية بالإسلام ولا تزال تؤمن أن بناء المستقبل يتحقق بالاستمرارية لا بالإنقطاع.

وبعد استماعي الى فريد عبد الكريم أتمنى فعلاً أن يزور تونس عسى ذلك أن يساهم في تعديل موقف التيار القومي الناصري الناشىء حديثاً من قضايا أساسية، وفي تخفيف حدة التوتر الطفولي ضد الحركة الاسلامية، حيث لا يزال الغنوشي مثلاً يحاسب بالمساعدة التي تلقاها الإمام حسن البنا من شركة القنال في الاسكندرية.

٢٠ ـ وليم سليمان قلادة

عند الحديث عن تطبيق الشريعة الإسلامية، يبدو لي أن نقطة الإهتمام الرئيسية هي التعرف الى الأحكام التفصيلية المطلوب تطبيقها لتنظيم العلاقات الإجتماعية الواقعية. بهذا المنهج يكون ثمة مجال مشترك للبحث تلتئم فيه كل الجماعة بمختلف توجهاتها، وتمثل أمامها مشاكل محددة تبحث عن حل ناجع لها.

ويكشف التاريخ والواقع المعاصر أن حلاً واقعياً معيناً قد يطرحه في زمن ما القائمون

بتطبيق الشريعة الإسلامية، ثم يتبناه في زمن آخر المنادون بالقومية في الوقت الذي يرفضه فيه الإسلاميون. فمثلاً، الملكية العامة للأرض: هذه الملكية قررها الخليفة عمر بن الخطاب حين أعتبر الأرض المفتوحة مملوكة بالملكية العامة للمسلمين. وبهذا النظام فهي لا تخضع لأحكام الإرث ولا ينتقل ما يملكه الفرد المسلم منها بوصفه فرداً إلى ورثته. ولا يصح التصرف فيها بالبيع أو الهبة. ولدى مالك أن الأرض لا تقسم وتكون وقفاً يصرف خراجها في مصالح المسلمين. وحين تسلم إلى المزارعين لاستثمارها لا يكتسب المزارع حقاً شخصياً ثابتاً في رقبة الأرض وإنما هو مستأجر.

وفي حقيقة الأمر، فإن ادخال القوانين الغربية إلى الوطن العربي، لم يكن الهدف منه ايديولوجياً وحسب، أو لمجرد إعلان الهيمنة الأوروبية على هذه البلاد، بل إلى ذلك، كان ثمة أهداف اقتصادية في المحل الأول: كان رأس المال الأوروبي يريد استثمار أمواله في النشاط الإقتصادي داخل الوطن العربي.

وفي البلاد التي تمثل الأرض فيها القيمة الاقتصادية الكبرى، كان لا بد من فك وثاقها وطرحها في السوق كسلعة. ومن هنا كان من الضروري اخراج الأرض من الملكية العامة والتعامل فيها باعتبارها محلاً للملكية الفردية. ولهذا استوفد القانون المدني الفرنسي لينظم الوضع الجديد. ثم عادت الأرض مرة أخرى في النظام الناصري إلى ملكية الدولة من خلال قوانين الإصلاح الزراعي.

واذاً فلا يكفي طرح شعار عام لتطبيق الشريعة الإسلامية، بل لا بد من دراسة الواقع واختيار الحكم التفصيلي الذي يناسبه. فهذا نظام قانوني ـ ملكية الأرض ـ يفصح التاريخ عن نظم متنوعة له، والحل الإسلامي الأول، تبناه في مرحلة تاريخية بذاتها النظام الناصري القومي. وما أحسب في الفترة الراهنة أن التيار الإسلامي يدعو إلى العودة إلى نظام عمر بن الخطاب في ملكية الأرض.

هذا المنهج في اختيار الأحكام التفصيلية هو الذي كان يحكم تفضيل مذهب فقهي على آخر. فنحن نقرأ في **مناهج الألباب** أن الطهطاوي يقرر أن الدولة العثمانية اختارت مذهب أبي حنيفة لأن احكام الفروع فيه تلائم ولاة الأمور. فهكذا ـ كما يقول الطهطاوي ـ كان المذهب الحنفي أوفق للملوك وأصلح.

واذاً فمجال الاختلاف هنا لا يسوغ أن يكون محصوراً حول الشعارات أو المبادىء العامة أو النظريات المجردة. بل يهبط الجميع إلى أرض الواقع، يدرسون مشاكله، ويبحثون عن حلها الحل الناجع. وأعتقد أن كثيراً مما يتصوره الفرقاء أسباباً للتباعد، سيذوب ويحل محله التعاون والجهد المشترك في مواجهة المشاكل وايجاد الحلول الصالحة لها.

٢١ ـ محمد حسن الأمين

إن القرآن الكريم واضح وحاسم بشأن تطبيق أحكامه، التي هي جزء من أحكام الشريعة الاسلامية. والقرآن الكريم يتضمن ما يزيد على خمسمائة آية تتضمن أحكاماً شرعية، ولكن هذه الأحكام ليست كل الأحكام الواردة في الشريعة، فالسنة النبوية هي مصدر أساسي الى جانب القرآن في استخلاص الأحكام الشرعية وبيانها بنصوص واضحة.

إن الأحكام التي صدرت عن الرسول (ص) هي وحي أيضاً وإن لم ترد في القرآن الكريم ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو الا وحي يوحى﴾ وكل ذلك يشمله قوله تعالى ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون﴾ فما ورد في السنة النبوية واجب التطبيق تماماً كالذي ورد في القرآن الكريم.

أما بشأن المصالح المرسلة والاجماع والاجتهاد التي يوردها البعض ليقرر أن الاسلام أتاح لاتباعه أن يضطلعوا بمهمة التشريع، فهو مردود إذا راجعنا هذه المصطلحات جيداً وعرفنا أنها وسائل شرعية وعقلية لاستنباط الحكم الشرعي.

وباختصار، فإن هناك أحكاماً شرعية ثابتة بالنص وأحكاماً شرعية خاضعة للاجتهاد وضمن قواعد محددة لا تصل إلى حد التشريع. اذاً التشريع في نظر الإسلام ليس مهمة بشرية بل هو شأن الهي. وإن كان فقه هذه الشريعة هو مسؤولية بشرية.

ولكن هل يعني هذا أن الحاكم المسلم، خليفة كان أو إماماً، يستمد سلطته من الله تعالى بمعنى أنه لا يخضع للنقد أو الاعتراض أو العزل؟ الجواب طبعاً بالنفي، إذ إن مبرر وجود الحاكم على رأس السلطة هو أن يطبق الشريعة، فإذا انحرف عن تطبيقها وجبت إزالته.

هذا باختصار موقف الإسلام من مسألة تطبيق الشريعة، وهذا الموقف لا يشمل زمن الرسول (ص) والخلفاء بل يشمل كل الأزمنة (فحلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة).

أما بشأن السؤال حول تطبيق الشريعة الاسلامية ومقتضيات الحداثة والمعاصرة، فإننا نرى بوضوح أيضاً أن مفهوم الحداثة والمعاصرة غير محدد، ونحن نختلف كثيراً في تحديد معنى الحداثة والمعاصرة. فإذا كان هذا المفهوم يعني الأخذ بالأسباب المادية والتنظيمية التي أنجزها الغرب فلا أجد أي تعارض بين تطبيق الشريعة والأخذ بهذا المفهوم. واذا كان هذا المفهوم يعني تعطيل الشريعة الإسلامية أو جزء منها فإن مفهوم الحداثة والمعاصرة يتعارض مع الشريعة، ويصبح الأخذ به انحرافاً عن منهج هذه الشريعة.

أما السؤال: هل يتعارض تطبيق الشريعة الاسلامية مع المبدأ الديمقراطي وضمان الحرية السياسية؟ فالجواب عنه، أنه إذا كان المقصود بالديمقراطية مفهومها الغربي بالدقة العلمية، فإنها بهذا المعنى تتعارض مع تطبيق الشريعة حيث تقضي الديمقراطية أن يكون

التشريع مهمة الأكثرية في المجتمع. وفي الإسلام فإن التشريع ليس مهمة بشرية. أما اذا كان المقصود بالديمقراطية مشاركة الشعب في صنع القرار، سياسياً كان أم اقتصادياً أم ادارياً أم تنظيمياً، فالاسلام لا يقرُّ ذلك فحسب، بل يأمر به ويدعو اليه ويعتبر كل فرد من الشعب مسؤولاً: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته». والمؤسسات الدستورية والبرلمانية أو غيرها من الأشكال التمثيلية تشكل وسائل لتجسيد هذه الحرية وحمايتها. ويأتي ذلك كله في نطاق مفهوم الشورى ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾.

وبعد... فإننا نرى أن تطبيق الشريعة الإسلامية، فضلاً عن كونه واجباً على الأمة، فإن التخلي عنه يشكل معصية شرعية. وسوف يكون له أثره السياسي والاجتماعي والإقتصادي والتربوي النوعي في مسار المجتمع الإسلامي الكبير وعلى كل مجتمع اسلامي بمفرده وسيعينه على الخروج من واقع التخلف لاعتبارين أساسيين:

أ ـ إن تطبيق الشريعة الإسلامية سوف ينهي ثنائية الولاء لدى الفرد والمجتمع الإسلامي، حيث يتوزع المسلم الذي يعيش في الأنظمة العلمانية بين ولاءين: أحدهما الولاء للسلطة والنظام القائم في دولته، وثانيهما الولاء للإسلام الذي هو عقيدته وشريعته الواجبة الإتباع. وهذه الثنائية كانت وما زالت وراء كل مظاهر الإحباط والرياء والنفاق والجبن الفردي والجماعي. وبديهي أن انجاز التقدم والنهوض يحتاج إلى قيم مختلفة ولا تتحقق قيم الصدق والشجاعة والثقة بالنفس إلا بوحدة الولاء حيث تتجسد العقيدة والشريعة التي يعتنقها المسلم بسلطة تطبق هذه الشريعة وتحمي العقيدة.

ب ـ إن تطبيق الشريعة الإسلامية سوف يرتقي بمستوى تطبيق القوانين والخطط والتوجيهات الصادرة عن الدولة، إلى مستوى الواجب الشرعي المرتبط بعقيدة المسلم. وعلى سبيل المثال فإن أي نظام من الأنظمة السياسية العلمانية التي تحكم المسلمين لو أراد أن يصدر قراراً بمنع استهلاك السلع الأجنبية حماية للإقتصاد الوطني فهل يستطيع أن يفعل ذلك بغير وسائل القمع والضغط؟ أما في النظام الذي يطبق الشريعة الإسلامية فإن اجراءً كهذا ستكون الإستجابة له مرتبطة بموجبات عقيدة المجتمع، ويصبح التخلي عن الاستهلاك صورة من صور العبادة التي لا تشوبها شائبة من الإكراه ولا تسمح للفرد أو الجماعة بالتحايل على القانون.

وهكذا الشأن في كل مهمات النهوض والتحديات التي تستلزمها عملية التحول التاريخي والحضاري التي نطمح إلى دخولها كعرب وكمسلمين عموماً.

٢٢ ـ علي الدين هلال

أود أن أعبر عن تخوف يتعلق بالجانب السياسي من الموضوع، وهو الخوف من قيام الاستبداد السياسي الذي تحميه تفسيرات وأحكام دينية. في الوقت الراهن يستطيع المعارضون أن ينتقدوا أو يتحدثوا لأن السلطة ليس لها قداسة، حتى وإن كانت مستبدة. ولكن الخوف هو من وجود سلطة مستبدة تكون عليها ظلال دينية.

هـذا التخوف ليس من دون أسـاس ولكن هناك مـظاهر وأسبـاب تدعمـه. منها مثـلاً سلوك بعض التيارات الإسلامية حين تتحدث عن «الرأي الاسلامي» و «الموقف الإسـلامي» و «الحكم الاسـلامي» في مـوضـوعـات هي بـطبيعتهـا مـوضـع خـلاف واجتهـاد، اختلف بخصـوصها المسلمـون من قبل، وسـوف يختلفون فيهـا إلى أن يرث الله الأرض ومـا عليها. ونحن هنـا في الندوة نجـد أكثر من رأي واجتهـاد في الموضـوع نفسـه ويحثنـا الصـديق فهمي هويدي دائـماً على «التبعيض» أي أن نقـول بعض المفكرين الإسـلاميين ولا نجمعهم في سلة واحدة. بالمنطق نفسه فإننا نتصور أنه مما يدعم الحوار وقيم الديمقراطية أن يطرح أنصار التيار الإسـلامي تصوراتهم عـلى أنها «رأي إسلامي» وليس «الـرأي الاسلامي» لأنـه اذا تم عرض رأي ما على انه «الرأي الاسـلامي» أو «الحكم الاسلامي» فـإنني كمسلم لا أملك أي اختيار إلا قبوله.

سلوك آخـر لبعض أنصار التيـار الإسلامي يـدعو إلى القلق وهـو موقفهم من أنـظمـة الحكم المستبـد التي ترفـع شعار الإسـلام. وأقصد تحـديداً المـوقف في باكستـان وفي السودان حيث كان مجرد رفع الشعار ضماناً لكي يعطي هذا البعض تأييده للنظام رغم الانتهاكات التي يقوم بها.

وقـد يقال إن النـظم العلمانية تقـوم أيضاً بـالانتهاك، وهـذه حجة تـدين القائـل بهـا. فـالإسلام الـذي أنزلـه الله سبحـانـه وتعـالى منـزه عن هـذه الأغـراض، ولا يمكن أن نقبـل انتهاكات بإسم الإسلام بدعوى أن الآخرين يقومـون بها. واذا قبلنـا هذا المنـطق فإن التيـار الاسلامي يفقد تبريره الأخلاقي. وتصبح المسألة قضية مناورات سياسية وتكتيك سياسي.

الاستبداد يدان بغض النظر عن النظام الـذي يمارسـه وبغض النظر عن الشعـار الذي يستتر خلفه القائمون به. وانتهاك حقوق الإنسان يدان أيضاً بالمنطق نفسـه بغض النظر عمّن يمارسه. وأعتقد أننا يجب أن نستفيد من درس الخمسينات عندما تصـورنا أنـه من المقبول أن نتغاضى عن إهدار الحقوق الديمقراطية أو حقوق الإنسان لمصلحة التغيير الاجتماعي السريع. ونحن نعـرف اليوم أن الإستبـداد إذا بدأ في مجتمـع ما فـإنه ليس لـه نهاية، وأن الحقـوق اذا أهدرت لمجموعة فإن بقية المجموعات لن تكون في مأمن.

لذلك فإننا نريد مواقف واضحة تجاه موضوع الإستبداد وحق الانتخاب العام والمساواة بين المواطنـين، والمساواة بـين الرجـل والمرأة، وبـين المسلم وغير المسلم، وبـين العربي وغـير العربي في داخل الوطن الواحد، وأن تكون المنـاصب العامـة على أسـاس الجدارة والكفـاءة. وأي لبس أو غمـوض حول هـذه المسائـل أعتقد أنـه لا يفيـد في العمـل من أجـل المستقبـل والنهضة.

٢٣ ـ فهمي هويدي

سأمر سريعاً وفي حدود الوقت المتاح ببعض ما يتعلق بالنظام السياسي الإسلامي.

والنقطة الأولى، أحسب أنه إذا أردنا أن يكون هذا الحوار مفيداً وجاداً، فلا بد من ان نتفق على أن هناك أموراً قد تجاوزناهـا، منها مثـلاً مسألـة أن النظام الإسـلامي إنما هـو نظام يطبقَ أو يستدعي فكرة الحكومة الدينية. فهذا أمر رد عليه الشيخ محمد عبده من ثمانين عامـاً وانتهينا منه. ولكن كلما تُفتـح مناقشـة تعود هـذه الحجة لتُـطرح من جديـد استشهاداً ببعض الممارسات. كذلك مسـألة المسـاواة بين البشر، المسلمـين وغير المسلمـين، وحتى ان موضـوع الذمة والجزية الذي حُسِم أظنه قد تجاوز هذه النقطة.

النقطة الثانية، هي أهمية التفرقة بين الشريعة والفقه، فالشريعة هي كتاب الله وحده، والفقـه هو كتـاب البشر واجتهادهم، فعنـدما يتحـدث البعضُ ينبغي أن نتفق عـلى أننـا قـد تجـاوزنا فكـرة أن المتحدث، أو الـطرف الإسلامي، أو المشروع الإسـلامي، هـو استـدعـاء لاجتهادات فقهية سابقة، فهذه النقطة أيضاً تجاوزناها، فلم يقل أحد بالاستدعـاء، ولكن في اطار التفرقة بين الشريعة الملزمة وبين الفقه الـذي صار في زمـان وحدود معينـة متغيراً، هـذه أيضاً يجب تجاوزها.

النقطة الثالثة، وهي محاكمـة المبدأ التـاريخي، ففي كل مـرة يتحدث اسـلامي تقولـون أتـريدون نـظاماً كنـظام نميري أو ضيـاء الحق. . . الـخ، وأعتقـد أن هـذه مقـولـة ينبغي أن نتجاوزها، بمعنى أنه لم يقل أحد ـ عند الحديث عن الديمقراطية ـ أتـريدون ديمقـراطية شعبيـة أم ديمقراطية أنور السادات، فنحن نريد مبادىء معينة في هذا الفكر الديمقراطي أو الإسلامي ليست بالضرورة هي المبادىء المطروحة أمامنا.

وهناك النقطة التي أثارها علي الدين هـلال حول شبهـة الاستبداد، فهنـاك استبداد لـه أصل في العقيدة، وهناك استبداد له دوافع وأهواء فردية، وعلى الأقل فإن المشروع الإسلامي حتى ولـو انتمى إلى أصله في العقيدة، فهـو يعصم الحاكم من تـطاول النـاس، ثم إن قـراءة التـاريخ الإسـلامي باعتبـاره قراءة في تـاريخ الإستبـداد، هي منهج انتقـائي حقيقة لأننـا اذا اعتمدنا فكـرة أن المبدأ هـو الذي يحـاكم التاريـخ، وليس التاريـخ هو الـذي يحاكم المبـدأ، فينبغي أن نقول إن هذه الإستبدادية تحاكم الإسلام.

وهناك فكرة ما هي الضمانات؛ أعتقد أن ضمانات الإسـلام أقوى من غـيرها، بـاعتبار أن هناك تكليفاً شرعياً، فهذه مسألة يجب أن نتنبه لها.

٢٤ ـ السيد يس

لاحظت من متابعتي لمناقشة الندوة تبلور تيارين رئيسيين:

الأول: يستميت أنصـاره في اثبـات انـه ليست هنـاك أي تنـاقضـات بـين العـروبـة والاسلام.

والثـاني: يستميت أنصـاره في الـتركيـز عـلى الخـلافـات بـين التيـار العـروبي والتيــار الاسلامي.

وأريد أن نتحدث بصراحة، ونعطي لكل من التيار العربي والتيار الاسلامي وجهه الصحيح، باطلاق الأسماء الصحيحة على دعوة كل تيار.

العروبيون في الواقع يطمحون إلى تحقيق دولة عصرية تتجاوز ممارسات الدولة العربية الراهنة التي تتسم بالاستبداد. والاسلاميون يهدفون في الواقع، من خلال دعوتهم الى تطبيق الشريعة الاسلامية، إلى إقامة وانشاء دولة دينية. ولنحاول المقابلة بين المشروعين في ضوء جوانب أساسية:

أ ـ يأتي أولاً موضوع المنهجية الفكرية: فالدولة العصرية تعتمد أساساً على سلطان العقل، في حين أن الدولة الدينية تعتمد أساساً على سلطان النص المقدس الذي يفسر في كثير من الأحيان بطريقة متزمتة، قد تؤدي إلى تجميد الحياة الإقتصادية أو الاجتماعية.

ب ـ النقطة الثانية هي موضوع الهوية: فمشروع الدولة العصرية التي يدعو إليها العروبيون يركز على الوحدة العربية، بحكم أن هذا المشروع قابل للتطبيق وله مرتكزاته الموضوعية. في حين أن الدولة الدينية تقف معارضة للقومية، وتريد أن تبسط آفاقها لتحقيق وحدة إسلامية لجميع الشعوب الإسلامية، وهو مشروع في نظر العروبيين خيالي، ومن شأنه عدم التركيز على الوحدة العربية.

ج ـ النقطة الثالثة هي بناء السلطة في المجتمع: فالدولة العصرية العروبية تهدف إلى اختيار رئيس الجمهورية اختياراً حراً ديمقراطياً، في حين أن مشروع الدولة الدينية يتحدث عن اختيار الإمام أو الخليفة بصورة غامضة، ويحيط به أهل الحل والعقد الذين يختارهم بنفسه، أما الشورى فهي إما ملزمة لدى البعض أو غير ملزمة. وهي آراء يعارضها أنصار الدولة العصرية، باعتبارها معارضة للديمقراطية.

د ـ ويتصل بذلك البناء السياسي، وهو في مشروع الدولة العصرية ينبغي أن يقوم على أساس التعددية السياسية والاعتراف بالتعددية الفكرية، في إطار التزام دقيق بسيادة القانون وحقوق الإنسان. في حين أن مشروع الدولة الدينية إما أنه ينفي كل الأحزاب سعياً وراء وحدة الأمة كما يقولون، أو يسمح فقط للأحزاب الإسلامية، وهو مشروع غير ديمقراطي في نظر أنصار الدولة العصرية.

هـ ـ ونأتي الى البناء القانوني، وهو في مشروع الدولة العصرية يقوم على أساس الدستور والقانون، وهو في نظر مشروع الدولة الدينية يقوم على أساس أحكام الشريعة الإسلامية، التي يركز في تطبيقها على تطبيق النصوص بطريقة جامدة ومتزمتة، ولو على حساب مبادىء الإسلام الصحيحة، كما حدث في تجربة نميري الدكتاتورية، والتي طبقت فيها الحدود الإسلامية على فقراء السودان في حين أفلت كبار اللصوص، وعلى رأسهم نميري نفسه بأموال الشعب السوداني التي نهبوها تحت ستار الإسلام. وكذلك تجربة ضياء الحق الدكتاتورية في باكستان.

و ـ نأتي الى البناء الإقتصادي، وهو في الدولة العصرية قد يكون رأسمالياً أو اشتراكياً أو

خليطاً بين النظامين. ولكنه في جميع الأحوال ينطلق من خطوط واضحة في مجال الانتاج والتوزيع والإستهلاك، في حين تبدو صورة البناء الإقتصادي في الدولة الدينية غامضة، ولا نعرف هل يميل الى الرأسمالية أو الى الإشتراكية، وإن كان يميل لدى عديد من أنصارها إلى الرأسمالية.

ز ـ وأخيراً نأتي الى السياسة الثقافية، وهي تقوم في الدولة العصرية على أساس القانون الذي يحدد ما هو مشروع وما هو غير مشروع. في حين أنها في الدولة الدينية تقوم ـ بشكل غامض ـ على أساس الحلال والحرام، الذي قد يؤدي إلى الانغلاق الفكري ورفض الحضارة الراهنة بزعم أنها غربية. وعادة ما تنتهي هذه السياسة الثقافية إلى مقاومة التجديد باسم الإسلام. في حين أنه في الدولة العصرية ليس هناك أي قيود أمام التجديد.

وفي النهاية يمكننا أن نؤكد أن الدولة الدينية التي تقوم أساساً على تكفير الخصوم باسم الدين، لا يمكن ـ بحسب التعريف ـ أن تكون عصرية.

هذا هو جوهر الفروق بين المشروعين: الدولة العصرية والدولة الدينية.

٢٥ ـ عصام العريان

شاء قدري أن أكون آخر المتحدثين وأن يأتي حديثي بعد مداخلة السيد يس الذي أعادنا إلى نقطة البداية من جديد. وكأن يومين من النقاش لم يقربا وجهات النظر، بل لعلي لا أبالغ إذا قلت إنه أعادنا سنوات حيث كان التوجس وسوء الظن هو الغالب في تعامل الفريقين بعضهما مع البعض.

لقد تركز كلام السيد يس حول قضية كلية منهجية تعود إليها جميع الجزئيات التي تتردد بعدها، ألا وهي: العقل أو الوحي؟ ولقد حسم الفكر الإسلامي هذه القضية منذ سنوات طويلة، بل من بدايات القرن الثالث الهجري؛ فالوحي هو الأساس للأمة المسلمة، والعقل له دوره في فهم الوحي والنص وانزاله على الواقع الملموس. ولم يكرّم العقل بمثل ما كرّم في الإسلام وارتفع إلى منزلة سامقة باعتراف الجميع بمن فيهم الأعداء. ولقد قال الامام حسن البنا منذ الثلاثينات مبرزاً موقف الاخوان المسلمين: «والاسلام يحرر العقل ويحث على النظر في الكون، ويرفع قدر العلم والعلماء، ويرحب بالصالح النافع من كل شيء، والحكمة ضالة المؤمن فان وجدها فهو أحق الناس بها». وقال أيضاً: «وقد يتناول كل من النظر الشرعي والنظر العقلي ما لا يدخل في دائرة الآخر، ولكنهما لن يختلفا في القطعي. فلن تصطدم حقيقة علمية صحيحة بقاعدة شرعية ثابتة، ويؤول الظن منهما ليتفق مع القطعي فإن كانا ظنيين فالنظر الشرعي أولى بالاتباع حتى يثبت العقلي أو ينهار».

وفي الحقيقة أن هذه المسألة تعود إلى الايمان بالله عز وجل، فإما أن نؤمن بإله قادر عظيم يدير شؤون هذا الكون ويعلم مصالح العباد فيه، أو نؤمن بإله عاجز معطل كإله الفلاسفة خلق الكون ثم تركه، أو لا نؤمن بإله على وجه الإطلاق. فيجب تحديد هذه المسألة أولاً حتى لا نقع في التناقض بعد ذلك.

أما بقية القضايا التي أثارها السيد يس، فتحتاج الى وقت طويل للرد عليها، وقد سبق بيان وجه الحقيقة خلال اليومين السابقين مثل: المواطنة وحقوق غير المسلمين، الشورى والديمقراطية والتعددية السياسية، المؤسسات الضامنة لسلامة التنفيذ. ولكن أرد فقط على أن الخيانة العظمى للدولة كما قال محمد عمارة يمكن أن تسحب على اثرها حقوق المواطنة، وأقول إن بعض الدول التي تدعي العصرية لا تسحب فقط جواز السفر ولكنها تسحب حق الحياة، ويحكم على المعارضين فيها بالاعدام.

وتبقى قضية أن العالم لا يقبل دولة تطبق الشريعة الإسلامية، وهذا يمثل في نظري البعد النفسي الذي أشرت إليه من قبل: وهو أنه لا مشكلة بيننا، نحن العرب أو المسلمين، ولكن المشكلة هي في نظرة فريق منا إلى العالم. فالبعض ينظر إلى العالم مبهوراً منهزماً تابعاً يرضى بأن يكون في ذيل القطار يأكل فتات المعونات، والبعض الآخر ينظر إلى العالم نظرة انتقاد يأخذ ما يصلح لنا ويرفض الفاسد، يعمل على أن يكون كذا لهذه القوى العالمية ولو طال به المدى إلى قرن أو قرنين من الزمان، يتيقن من أن لديه ما يسعد به العالم كله، ويريد أن يقدمه لهذا العالم الحائر القلق المضطرب، ولا يعنيه أن تقبله القوى المسيطرة الآن أو ترفضه، لأنه نفسه يقبل منها ويرفض: فهذا موقف تبنى عليه المواقف العملية.

ولقد أشار علي الدين هلال إلى أن الحركات الاسلامية لا تأخذ بالديمقراطية في نظمها، وهنا أشير عليه بالرجوع إلى القانون الأساسي للاخوان المسلمين حيث نص على أن كل القرارات تتخذ على كل المستويات بالأغلبية العددية أي بالنظام الديمقراطي.

نحن اذاً أمام تحدٍ حضاري كبير: إما أن نكون أو لا نكون. والزمن يمر والأيام تمضي والتجارب الفاشلة التي مرت بها أمتنا تثقل كاهلها وتزرع في نفوس الناس اليأس وهذا ما يطلبه منا اعداؤنا: فهل نستسلم؟

إن الاسلام ديننا جميعاً وحضارتنا التي نعتز بها وأصوله ثابتة معروفة ومصادره محفوظة، وكل منا مطالب بأن يجتهد في إطار الإسلام لبعث هذه الأمة من جديد.

٢٦ ـ جوزف مغيزل

يتدرج الإسلاميون في المطالبة بتطبيق الشريعة من بين المطالبة بتطبيقها على التشريع جميعاً الى المطالبة باعتبارها المصدر الرئيسي للتشريع، والى المطالبة باعتبارها مصدراً رئيسياً للتشريع. وقد نصت بعض الدساتير العربية على جميع تلك الحالات.

وقبل الخوض بالبحث النظري والمبدئي في الدعوة الى تطبيق الشريعة فلنلتفت إلى واقع التشريع في معظم البلدان العربية. فما عدا الأحوال الشخصية تكاد تكون كل القوانين العربية في معظم البلدان من مصادر عصرية وبخاصة غربية لا تمت إلى الشريعة الإسلامية. فالبحث في الدعوة إلى تطبيق الشريعة يكاد، هكذا، يكون عملاً فكرياً نظرياً الى حد بعيد.

والآن، من وجهة النظر الاسلامية، هل ان تطبيق الشريعة واجب في شتى مجالات

الحياة؟ يجيب عدد كبير من الفقهاء بوجوب التفريق بين العبادات والمعاملات: أما العبادات فليست موضوع تعرض من قبلنا؛ وأما المعاملات فان هنالك شبه استحالة للأخذ بالدعوة الى تطبيق الشريعة إلا فيما هو مشترك بينها وبين مبادىء العدالة والحاجات المتطورة العصرية. وفي معظم الحقول التشريعية المعاصرة فالاستعانة بالشريعة غير ميسورة.

اذا استعرضنا حقول التشريع المعاصرة نلمس كم أن الأمور تغيرت ولم تعد تأتلف مع الشريعة إذ إنها لم تندرج يوماً تحت عنوان الشريعة أو إنها لم تكن واردة سابقاً في ظل الشريعة.

فهنالك نظم الحكم ودور الدولة الجديد في رعاية الكثير من حاجات الشعب، والشؤون الاجتماعية،من صحة وسكن وغير ذلك. وهناك الشؤون الزراعية والجنائية العصرية والتقانية والشؤون المصرفية والمالية والنقد والإئتمان، وحقل الاتصالات والنقل البري والجوي والبحري، والحقل الثقافي المتخصص، والحقل العسكري، وحقوق الإنسان وتقرير مصير الشعوب، والحقل التربوي والتعليمي، وحقل العلاقات الدولية كالقانون الدولي الخاص والقانون الدولي العام والمحاكم الدولية والمؤسسات والمنظمات الدولية والاقليمية، وشؤون التنظيم الاجتماعي والنقابي والضمان بفروعه، والشركات الوطنية والدولية، وقوانين العمل وطوارىء العمل والتأمينات الاجتماعية، اضافة إلى القانون المدني وفصوله المختلفة والقانون الإداري والقانون القضائي وهلم جراً.

كل هذه الحقول أصبحت اليوم موضوع أبحاث ودراسات دقيقة وتنظيمية متطورة جداً، يصعب أن نجد في الشريعة إجابة مرضية متقدمة عنها تصلح للتشريع، تلك أمور لا بد من معالجتها مع الاستعداد التام للتطور وأحياناً للتغيير التام ولا سيما أن ترابط المصالح والمعاملات بين المجتمعات يتزايد باطراد، والمقياس التشريعي فيها هو الإستجابة التامة للحاجات واللحاق بالتطور المطرد.

لذلك تبدو الدعوة الى تطبيق الشريعة صعبة التوفيق مع تلك الحاجات وذلك التطور. ونضيف إلى ذلك ما تفرضه المساواة في النظام الديمقراطي وتفرضه حقوق الإنسان، بحيث لا يجوز اخضاع غير المسلمين من أبناء الشعب الواحد إلى أحكام تميز بينهم وبين المسلمين بحجة أن مصدرها الشريعة. فمفهوم الأوطان العصرية يتعارض مع أي تمييز مهما كان مصدره، ويتعارض مع متطلبات المواطنة الواحدة في خدمة المجتمع الواحد.

٢٧ ـ الفضل شلق

شعار تطبيق الشريعة شعار يتناقض مع تراثنا الديني ولا يؤدي سوى الى مزيد من تفتيت وتجزئة مجتمعنا. وهو شعار غربي لأنه يريد تحويل الشريعة الى قانون.

هناك سبيلان لتطبيق الشريعة: أولهما التربية والتلقين كي يكتسب المسلم قيماً تجعله

يطبق تعاليم دينه ويعيش بحسب متطلبات تراثه؛ وثانيهما أن يفرض عليه ذلك بواسطة الدولة وأجهزتها القمعية وهذا هو المطلوب لدى الذين يطرحون شعار تطبيق الشريعة.

لقد نجح مجتمعنا خلال تاريخه في تأجيج قيمه الاسلامية وزرعها لدى أفراده بحيث بقي الإسلام يتوسع حتى في الفترات التي فقد فيها زخمه السياسي والعسكري ووقع فيها تحت الهيمنة الخارجية. ذلك دليل على عمق هذه القيم في وجدان الفرد العربي المسلم ففي جنوب الاتحاد السوفياتي، حيث تعيش أرقى المجموعات الاسلامية في العالم وأكثرها تقدماً، ما زال المسلمون مسلمين ولا خوف عليهم. لقد جابهت الأمة حكومات مختلفة في معاداتها للإسلام وبقينا مسلمين نعيش بحسب ديننا.

إن مهمة تطبيق الشريعة كانت دائماً بيد المجتمع، وقد أدى المجتمع هذه المهمة بكل نجاح بواسطة مدارسه ومؤسساته. لكن أصحاب شعار تطبيق الشريعة يريدون نقل هذا الأمر ووضعه بيد الدولة، علماً بأن الدولة في مجتمعاتنا العربية والاسلامية الراهنة هي دولة مشبوهة.

يضاف إلى ذلك أن هناك صعوبات عملية ودينية في وجه هذا الشعار. فإذا كانت الشريعة معطى إلهياً، فإن الفقه هو فهم الإنسان بحسب ظروفه ومؤهلاته للشريعة. والفقه يرحب كثيراً بالتنوع والاختلاف بين فقيه وآخر وبين عصر وآخر. لذلك أعطوه اسم علم الخلافيات. والخلافات داخل كل مذهب ربما لا تقل عن الخلافات بين مذهب وآخر. وهناك فرق كبير بين الفقه والقانون. فالشريعة والفقه ليسا قانوناً للتطبيق.

يستدعي شعار تطبيق الشريعة اختيار خط واحد في التفكير الفقهي أو مذهب واحدمن المذاهب الفقهية. وإن اختيار مذهب واحد للدولة لم يشهده مجتمعنا سوى في مراحل متأخرة على يد الدولة الصفوية (الشيعية) وعلى يد الدولة العثمانية (ذات المذهب الحنفي). وكل من الدولتين تبنت المذهب الواحد كي تخضع الدين لأهداف سياسية محلية «قومية» في خضم صراعهما الطويل، علماً بأن هاتين الدولتين تخلت كل منهما عن فكرة «الجماعة» للمرة الأولى في التاريخ الاسلامي.

ثم إن اختيار مذهب واحد يحرم المسلم من «ثلاثة أرباع» دينه. وحتى زمن قريب كان لدى المسلم حرية الاختيار بين هذا المذهب أو ذاك. أما شعار تطبيق الشريعة فهو شعار يفرض عليه مذهباً واحداً ويحرمه من حرية الاختيار ومن إمكانية اتباع المذاهب الأخرى.

لقد فهم الفقهاء القدماء هذا الأمر، وميزوا بين «المؤسسة السياسية» و «المؤسسة الدينية». لذلك جعل الماوردي عنوان كتابه **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. بل لقد جهدوا كي تبقى الشريعة خارج نطاق عمل الدولة، بما في ذلك الزكاة. لقد نشأت المؤسسة الدينية في مجتمعنا منذ أول عهد الإسلام بمعزل عن الدولة وفي تعارض معها، أي مع سلطة الخليفة. ولم ينظروا للخلافة إلا بعد أن زالت سلطتها السياسية ووضع الفقهاء ما يكفي من القيود لمنع سوء تطبيق الحدود، حتى أصبحت الحدود عملياً غير قابلة للتطبيق إلا في حالات

نادرة. في مقابل ذلك سمح الفقهاء للإمام الحاكم بالتعزيز وتركوا هذه العقوبة لتقديره. كل ذلك كي يحفظ الفقهاء الشريعة في إمكانية تطبيقها على يد الدولة.

أما أصحاب شعار تطبيق الشريعة الآن فهم يريدون الخروج عن منطق الفقهاء القدماء وعن منطق التاريخ. ولن ينتج عن هذا الشعار سوى مزيد من التفتيت الروحي والسياسي والاجتماعي. وهذا الشعار سلخ باكستان عن الهند، ويهدد وحدة السودان الآن، ولم يستطع الباكستانيون حتى الآن وضع دستور «اسلامي». وكل ما أرجوه أن نأخذ العبر من تجاربنا التاريخية والحية.

والخوف ليس على الأقليات غير الإسلامية بل على المسلمين من شعار تطبيق الشريعة. علينا العمل من أجل وحدة الأمة قبل كل شيء دون خوف على الدين الاسلامي. واختزال الشريعة والفقه إلى قانون، إضافة إلى اختزال الإسلام إلى شعار، لا ينتج منهما سوى التراجع.

٢٨ ـ محمد المسعود الشابي

عندما يستمع المرء الى النقاشات التي دارت في الجلسة يصطدم بأن الفكر السياسي العربي ما زال مغرقاً في المثالية، أي يفكر برغباته، لا بما يمكن أن تقرره عملية التطور، وكأن ابن خلدون ومكيافيللي لم يوجدا. ومن هنا فإن معظم الأحاديث في هذه الندوة تدخل في باب الوعظ والارشاد لا في دراسة الظواهر السياسية والتعرف الى آلية تطورها.

فلنأخذ مثلاً مطالبة الكثير من الأخوة الإتجاهات الإسلامية بالتخلي عن المطالبة بتطبيق الشريعة. وهذه المطالبة لا تستند إلى نظرة واقعية لأنهم يريدون من حركات سياسية تسعى الى تجميع القوى بالتخلي عن وسائلها في عملية الجمع تلك. فالحركات الإسلامية لم تنشأ ولم تستقطب هذه الجماهير ولم تأخذ الحجم الذي أخذته إلا استناداً الى تلك المطالبة. فالمطالبة بالشريعة الإسلامية وظيفتها الرئيسية في هذه المرحلة هي إثارة المخيلة الجماهيرية وتهييجها، لتندفع في العمل السياسي الذي تدعوه إليها تلك الحركات. فإضافة إلى الوظيفة الأخرى، وهي سحب بساط الشرعية من تحت الأنظمة القائمة ومواجهة عملية التزييف السافر للإرادة الجماهيرية من قبل تلك الأنظمة. وبالتالي فإن مطالبة الحركات الإسلامية بالكف عن تلك المطالبة أو تأجيلها لا يكون معناها سوى تحويل تلك الحركات إلى حلقات ضيقة لمثقفين إسلاميين لا حول لهم ولا قوة. وهذا معناه أن الوظيفة الأساسية لذلك الشعار ذات طابع ديماغوجي ولكن هل توجد سياسة جماهيرية من دون ديماغوجية. فالجماهير الفقيرة لا يمكن جرها للعمل السياسي بخطاب عقلاني فلكي تستنفر الجماهير الواسعة لا بد من إثارة خيالاتها واحلامها وغرائزها بخطاب على صلة وثيقة بمخيلتها التاريخية.

إن الحركات الإسلامية عندما تفعل ذلك فإنما تحتكر المرجعية الإسلامية وتحول دون غيرها من القوى السياسية إمتلاك ذلك السلاح (والحرب خديعة كما قال الرسول).

ما هي الشريعة؟ ولكن عندما تريد الحركات الإسلامية أن تواجه نفسها بأن تطرح

السؤال التالي: ما المقصود بالشريعة الاسلامية؟ فإنها لا بد من أن تواجه بالأسئلة التالية:

- هل الشريعة الإسلامية مجموعة قوانين ومؤسسات مقررة مسبقاً وفق النصوص. وما الفرق بينها وبين القانون الوضعي؟ تاريخياً لم تكن الشريعة الإسلامية كذلك. فقد رفض مالك بن أنس عندما طالبه المنصور بأن يجعل من كتابه **الموطأ** شريعة معتمدة. وتمتاز الشريعة بأنها كانت مجرد اجتهادات لأئمة لم يكونوا على علاقة وظيفية مع السلطة، ومن هنا لم تكن الشريعة الإسلامية «Code» مجلة. لقد كانت كما قلنا مجرد اجتهادات يجوز للمسلم أن يتبع ما طابت نفسه منها. وهنا تبرز قضية أساسية وهي أن الشريعة هي من نحت المجتمع المدني الذي كان الفقهاء هم المعبرون عنه كما هم المثقفون اليوم.

الشريعة والدولة

ولكن قبل الحديث عن المجتمع المدني يجب أن نتعرض لما سمي الدولة. لأن الدولة ضمناً هي جزء من الشريعة، ولأن الدولة هي المسؤولة عن تطبيق الشريعة أو الخروج عنها. فما هي الدولة المقصودة بهذا الصدد أي في سياق الكلام عن الشريعة والدولة الاسلامية؟

يجب الاعتراف أن التفكير السياسي العربي الاسلامي لا يمتلك، كما يمتلك الفكر القانوني والسياسي الغربي، نظرية عامة للدولة. وبالتالي فإن هذه الكلمة (دولة) في الحقيقة تخفي عدة مسميات لمسمى واحد: ففي المصطلح الغربي لا تطلق هذه اللفظة (Etat) إلا على نمط معين من المنظومات السياسية ألا وهو «الدولة - الأمة»، في حين أن اللفظ العربي يطلق على جميع أنواع المنظومات السياسية (Systèmes politiques) وبالتالي يكون من المشروع طرح الأسئلة التالية عمّا هو مقصود بالدولة الإسلامية.

أ - هل معناه الرجوع إلى النظام الذي كان على عهد الرسول (ص) وهل ما كان على عهد الرسول (ص) دولة بالمعنى الدقيق الذي حدد مصطلحه ماكس ڤيبر؟

ب - أم أنه يطلق على عهد الخلفاء الأربعة في حين أن هذا العهد لم توجد فيه أخص خصائص الدولة بالمعنى الحديث، وهو وجود بوليس وجيش لحماية السلطة وبيروقراطية مأجورة.

وحتى إذا اعتبرنا أن هذه المنظومات السياسية هي الدولة الاسلامية المطلوبة، فهل من الممكن الآن إعادة بنائها كما كانت: سلطة من دون بوليس ولا جيش يحميها. ولعل هذا هو سر جاذبية نظام الرسول والخلافة حيث كانت السلطة في ابسط صورها التي كانت ديمقراطية مباشرة بصورة أو بأخرى في المخيلة التاريخية الجماهيرية، والتي كونت المعين الاحتجاجي ضد كل سلطة على مر العهود الإسلامية.

ولكن هذا المنظوم السياسي البدائي لمجتمع المدينة البسيط هل يمكن استعادته في الواقع المعقد المعاصر؟

ج - أم أن المقصود هو الإمارة والمَلَكية الأموية والعباسية التي انبثقت وفق شروط تاريخية غير قابلة للتكرار؟

د ـ أم هي الدولة بالمعنى الدقيق والحديث للكلمة أي «الدولة ـ الأمة»، المركزية أو الفدرالية؟

وعلى افتراض أننا اخترنا الدولة التي نريد، ولا نريد سواها، فهل تقوم الدول أو المنظومات السياسية بقرار تصوره منظرون سياسيون أو دينيون أو قانونيون، أم تقررها عملية تطور القوى المتصارعة في المجتمع وتوازناتها واقتسامها للسلطة على قدر ثقل وزنها في ذلك المجتمع؟

الشريعة والمجتمع المدني

لقد أشرت إلى أن الشريعة من الناحية التاريخية حافظت على استقلالها تجاه السلطة بأن لم تتحول إلى قوانين موحدة. فلم يكن الحاكم هو المرجع في معرفة الشريعة ولا في حدودها. فقد استطاع المجتمع المدني العربي الإسلامي أن يجعل هذا من اختصاصه بأن أفرز ائمة من صلبه مستقلين من الناحية الوظيفية عن السلطة. لماذا؟ لأنهم رأوا أن السلطة لا تستطيع أن تكون أمينة على الشريعة إما بسبب الجهل وعدم الاختصاص، وإما ببروز قيادات للسلطة غير عربية وحديثة العهد بالإسلام.

وبالتالي، فإن اختصاص السلطة هو وضع الشريعة موضع التنفيذ، والمجتمع المدني الذي يعبر عنه الفقهاء والأئمة هو الرقيب على ذلك التطبيق وعلى درجة إمكانية ذلك، إذ إنه في بعض الأحيان، لأسباب تاريخية، يكون التمسك بكل الشريعة واعرافها غير ممكن بالكامل فيكتفي الفقهاء المعبرون عن المجتمع المدني بالتطبيق الناقص.

على أن ما تجدر ملاحظته هنا، هو بما أن المجتمع المدني غير متجانس فإن التعبير عن الشريعة ليس واحداً، وهذا ما يفسر لنا تعدد المذاهب والاجتهادات والائمة. ومن هنا قيل إن خلاف الأئمة رحمة.

الشريعة والدساتير

كثيراً ما يسمع المرء الإسلاميين يرددون أن دستورنا هو القرآن، واننا بالتالي لسنا بحاجة إلى دستور وضعي. وهذا يتضمن مفهوماً ناقصاً لوظيفة الدستور. فالدستور لا يعلن مبادىء فقط كما فعل القرآن، وإنما يتضمن أيضاً نصوصاً تنظم تقسيم السلطات وعلاقات بعضها ببعض، وبالتالي تحتوي على السلطة والسلطة المضادة: فالسلطة التشريعية في مواجهة السلطة التنفيذية، والسلطة القضائية في مواجهة السلطة التنفيذية والتشريعية أيضاً، بحيث يتكون توازن بين سلطات متعددة يردع بعضها بعضاً عند الشطط أو الخروج عن المبادىء.

على أن الدساتير الوضعية أو الشريعة الإسلامية لا يمكن أن تضمن احترام الحقوق والحريات التي تضمنتها إلا بتنظيم المجتمع المدني بشكل يجعله غير واقع تحت هيمنة النظام السياسي. وبالتالي يجب الاجتهاد في تكوين مؤسسات سياسية واقتصادية تشكل السلطة المضادة لجهاز الدولة الذي له ميل دائم للطغيان.

خامسًا: النِظامُ السِّياسِيُّ

تتناول المناقشات:

- فكرة الحرية ومدى الالتزام بها.

- مفهوم المساواة السياسية.

- مجال تكوين أحزاب متعددة (التعددية السياسية).

- دلالة الشورى في مجتمعاتنا.

- هل التأكيد على العدالة وحدها أو التأكيد على الرقابة ومحاسبة الحاكم من أجل العدالة؟

المناقشات

١ ـ أمين هويدي (تقديم)

سنناقش على مدى ساعتين موضوع النظام السياسي والأفكار المتطابقة أو المتناقضة بخصوصه. ويثير مخطط الندوة أمامنا عدة اشكاليات لا أشك في أنها ستكون موضوع اهتمامكم:

ما هي الحرية التي يرتكب باسمها الكثير من الأمور البعيدة كل البعد عنها؟ هل هي حرية الصفوة الحاكمة أم حرية المحكومين؟ هل هي حرية سياسية بعيدة كل البعد عن الحرية الاجتماعية؟ وهل يمكن أصلاً إقامة حرية سياسية في ظل وجود خلل في التوازن الاجتماعي؟ وهل يعني استمرار هذا الخلل مع رفع شعار الحرية أمراً مستساغاً في ظل التغيرات من حولنا؟

هل يتعارض تدخل الدولة مع مبدأ الحرية، وما هو القدر المتوازن لهذا التدخل؟ هل أن تدخل الدولة في النظم الصناعية المتقدمة يمكن أن يؤخذ كمقياس لتدخلها في دول نامية تعاني مشاكل تطحن الفرد الجائع الجاهل وتجعله يقف وحده أعزل أمام مشاكل خارج قدرته؟

هل ان المساواة السياسية غرض نسعى لتحقيقه، أم هي وسيلة لتحقيق أغراض أكبر وفي أي مجال تتحقق هذه المساواة وكيف السبيل إلى تحقيقها؟ هل ان مفهوم المساواة هو مجرد عمليات حسابية توزع فيها المقاعد الحاكمة، أم أنها شيء يتعلق بمفهوم أكبر وأوسع وأشمل علماً أن العمليات الحسابية تؤدي إلى انهيار النظام السياسي كما يحدث أمامنا في لبنان؟

هل ان التعددية السياسية غاية أم وسيلة؟ وهل مجرد الإعلان عن التعددية الحزبية فيه تحقيق للديمقراطية؟ هل الديمقراطية بالأحزاب أم من دون أحزاب أم للأحزاب؟ وهل مجرد وجود حزب وصحيفة يعني التعددية المطلوبة؟ هل يمكن، في ظل التعددية، أن يحكم أعتى النظم الدكتاتورية باستخدام هذه التعددية كستار للممارسة السياسية الفردية؟ هل أن وجود مركز قوة واحد مع التعددية المظهرية أفضل، أم وجود عدة مراكز قوى أحدها التعددية الحزبية؟ هل مجرد حرية التعبير في الصحافة أو الاجتماعات المنضبطة هو تحقيق للديمقراطية وسط مجتمعات تنتشر فيها الأمية، وتغرقها مطالب الحياة، وتسيطر عليها الصورة المنطلقة من جهاز التلفزيون الحكومي الرهيب؟

العدالة: هل يمكن الوصول إليها عن طريق الحاكم أياً كان، أم عن طريق نظام

الحكم؟ وهل يمكن صياغة هذا النظام من أعلى أم من أسفل؟ وهل العدالة منحة من الحاكم أم هي حق للشعب؟

أمور لا أشك للحظة واحدة في أننا سنسمع عنها الكثير.

٢ ـ عبد الله النفيسي

يحتاج حوارنا لكي ينجح إلى روح وممارسة.

عندما كان أبو حنيفة يفرغ من الفتيا في أمر من الأمور أو مسألة من المسائل كان يقول: هذا رأينا لا نجبر عليه أحداً، فمن كان عنده شيء أحسن منه فليأت به. لذا من الأفضل أن نتشبث بهذه الروح خلال حواراتنا ومناقشاتنا. ولا بد من أن نبتعد عن العبارات المطلقة المستفزة للطرف الآخر.

ويحتاج حوارنا لكي ينجح إلى بعض المبادرة على صعيد الممارسة، إذ إن الممارسة تعطي المصداقية للكلام الذي نقول. نحن نلتقي اليوم لكي نؤسس لفكرة. والتأسيس للفكرة ـ أي فكرة ـ يحتاج إلى الكثير الكثير. إذ إن الفكرة دائماً وفي الأعم تكون جديدة وكثير من الناس ـ على شتى الصعد والمستويات ـ يخافون الجديد ويعانون إرهاباً ثقافياً منه، ولذا كان لا بد من التمهيد للفكرة، مرة وأخرى، وما هذه الندوة إلا ضرباً من ضروب التمهيد لهذه الفكرة العظيمة. وأقترح كي لا ينقطع حبل هذه الفكرة في خضم السياسة العربية، أن تشكل لجنة تأسيسية لرعاية الحوار القومي ـ الديني تنبثق من هذه الندوة وتكون مهمتها التالي:

أ ـ الاتصال بالتنظيمات القومية العربية والإسلامية قيادات وأفراداً لتشجيع مواصلة الحوار على شتى الصعد.

ب ـ الإتصال بالأحزاب الحاكمة (البعث، جبهة التحرير الجزائرية، الحزب الاشتراكي في عدن وغيرها) وتسويق الفكرة لديها واخطارها بالمبادرة.

ج ـ الإتصال بأعضاء هذه الندوة وغيرهم للحث على المحاضرة والكتابة والحديث في هذا الموضوع.

د ـ الاجتماع بعد فترة سنتين لقياس الأداء وتقديم تقرير مختصر عما تم انجازه وعن أكبر العقبات التي واجهت اللجنة.

ونحن نستكشف أرض الحوار نلاحظ أن التنظيمات العروبية، حتى القيادات فيها، لم تستوعب ولم تتقبل النظرة الإسلامية إلى القضية الكلية التي تواجهها الأمة العربية. لقد كانت الفترة الناصرية، بكل ما فيها من سلبيات وايجابيات، تأسيساً لهذه الفرقة بين «القومي» و«الديني» وهي فرقة بلا أساس فكري موضوعي، حركتها ظروف سياسية بدأت تنقشع عن العقل العربي. وأولى دلالات هذا الانقشاع هي هذه الندوة وهذا الجمع. إن التيارات

والتنظيمات العروبية بحاجة ماسة إلى مراجعة المنهج الثقافي والفكري الذي تتبناه بخاصة ما يتعلق منه بالإسلام ومبادئه ومناهجه وتياراته. فمن دون ذلك لن تتمكن تلك التنظيمات من استيعاب فكرة الحوار مع التنظيمات الدينية، بَلْهَ استيعاب الرؤية الإسلامية.

من جهة أخرى نلاحظ أن التنظيمات الاسلامية، بشتى راياتها ومسمياتها، لم تستوعب ولم تتقبل الرؤية العربية السياسية، وذلك للأسباب التاريخية نفسها التي مرت بها الأمة العربية، وهي الأسباب نفسها التي حركت الموقف العروبي من التنظيمات الإسلامية.

هذا «التمترس» الفكري والسياسي بين «القومي» و «الديني» يضر كثيراً بواقع الأمة ومستقبلها. وعلى القيادات العروبية والاسلامية أن تعي ذلك، بخاصة أن القواعد العروبية والإسلامية بدأت، عفوياً وبفعل ضغط الأحداث والظروف العربية والإسلامية، تتلاقى وتتحاور وتتقارب.

سيظل القومي والديني عاجزين عن الفعل ما لم يبلورا مشروعاً واضحاً للنهوض، وسيظل القومي وحده، والإسلامي وحده، أعجز في مواجهة هذا الموضوع من مواجهته بمعية الآخر. ولذا فمن مصلحة الدور المستقبلي للقومي والديني ومشروعهما للنهوض في المستقبل أن يتعاونا على ذلك. لقد جرب «القومي» في الخمسينات والستينات وحده أن يطبق مشروعه (على عدم الوضوح في ذلك) فلم يستطع، بل ازدادت العقد وتشابكت الأزمات.

وها هوذا «الديني» و «الإسلامي» منذ مطالع السبعينات يحاول وحده أن يبلور مشروعه، وبكل أمانة أقول إن «الاسلامي» وحده ودون سواه لن يستطيع ذلك، بل ليس من مصلحة «المشروع الاسلامي» أن يصوغه «الاسلامي» وحده. إن مصلحة «المشروع القومي والاسلامي» أن يصبح قومياً اسلامياً ـ أي ملبياً لمتطلبات النزوع القومي في إطار الالتزام الاسلامي.

إن العدو الصهيوني يراهن على هذا الإنقسام بين القومي والديني في أمة العرب لأنه ـ أي العدو ـ يدرك أن كيانه انما انتصر على العرب في الأعوام ١٩٤٨ و١٩٥٦ و١٩٦٧ و١٩٧٣ بفعل التوحيد بين القومي والديني. إن وحدة القومي والديني في أمة العرب ضرورة لتجاوز الهزيمة.

٣ ـ يحيى الجمل

ماذا نعني عندما نتحدث عن «النظام السياسي»؟

بإيجاز شديد يمكن أن نقول إن النظام السياسي هو بيان العلاقة بين السلطة والأفراد. هذا هو الإطار العام، وداخل هذا الإطار تثور قضايا عديدة ترتبط بأحد طرفي معادلات النظام السياسي: «السلطة» من ناحية و «الناس» من ناحية أخرى، أو ترتبط بهما معاً.

من هذه القضايا: ضرورة السلطة، كيف تأتي السلطة؟ حدود السلطة، تداول

السلطة، حقوق الأفراد في مواجهة السلطة، حقوق الأفراد في مواجهة بعضهم للبعض الآخر، الإطار القانوني الذي يحكم ذلك كله.

والحقيقة اننا في مواجهة موضوع «النظام السياسي» نجد أنفسنا اسلاميين وقوميين في موقف واحد أو في مواقف متقاربة.

من الناحية النظرية ان ما ورد من أحكام تتصل بالنظام السياسي في القرآن الكريم محدود جداً، وعام جداً، ومعرَّض لتفسيرات واسعة وعديدة. وقد لا نكون متجاوزين إذا قلنا إن مبدأين اثنين هما مبدأ الشورى ومبدأ العدالة - بأوسع قدر من العمومية - وردت الإشارة إليهما في القرآن الكريم إشارة تنصرف إلى النظام السياسي. وعدا ذلك اجتهادات بشرية. وهذا خير، لأن الاجتهاد البشري يحتمل الصواب ويحتمل الخطأ. واجتهاد مجموعة من البشر لا يقيد غيرهم.

هذا من ناحية التفكير النظري. أما من ناحية التراث العملي فإن النظام السياسي بعد مرحلة الخلفاء الراشدين وعلى امتداد قرون طويلة هو تراث يحسن بنا اسقاطه في جملته لأنه انحاز انحيازاً كاملاً إلى جانب السلطة ضد حقوق الأفراد. وهو تراث فردي قمعي لا يقر للقانون سيادة، ولا يعرف للحقوق حرمة، ولا يرعى وجه الله. هذا في الجملة وإن كان ذلك لا يمنع وجود فترات جد قصيرة رأت بعض النور، وكان مرجع ذلك إلى وجود حاكم هو نفسه يرعى الله وعنده وازع من ضمير. ولكن هذه حالات فردية لا يقاس عليها ولا تعد تراثاً يستضاء به، لأن التراث يقتضي التراكم والتكرار، وهذه حالات ليس فيها تكرار ولا تراكم.

تراثنا إذاً، فيما قيل له دولة اسلامية أو دول اسلامية، فيما يتعلق بنظام الحكم أو النظام السياسي، هو في جملته تراث غير مشرف. والعروبيون بدورهم لا يستطيعون أن يدعوا، سواء في الماضي البعيد أو في الماضي القريب. إن أنظمة الحكم في الدول التي يقال إنها تقدمية أو التي تحمل لواء القومية هي أيضاً في جملتها أنظمة قمعية منحازة إلى جانب السلطة كل الانحياز.

وهكذا نجد أنفسنا، اسلاميين وقوميين، في موقف واحد، موقف الذي لا يرى في تراثه خيراً يحتفظ به أو يدعو إليه. ويجد نفسه مطالباً بكل الصدق والأمانة بأن يعيد النظر من جديد في هذا الأمر: أمر «النظام السياسي». وعندما يتعين علينا أن نفكر وأن ندعو الناس إلى اعتناق ما ننتهي إليه فإننا لا نحجب أنفسنا عن دراسة نظام سياسي بعينه ولا نقف مبهورين أمام نظام سياسي لا نعدوه. وإنما التجربة الإنسانية كلها كتاب مفتوح أمامنا.

إن النظام السياسي - كما قدمنا - هو علاقة بين السلطة والناس. والسلطة ضرورة من ضرورات الاجتماع الانساني المنظم. والسبب الأساسي وراء وجود السلطة وقبول الناس لها - أو بها - هو الرغبة في الأمن بمعناه الواسع. ولعل أهم ما جاء به الفكر السياسي المعاصر والتطبيق السياسي المعاصر في موضوع النظام السياسي هو موضوع «المؤسسة» وما يتصل بها من قاعدة القانون والاختصاص. هذا الثالوث: المؤسسة، القاعدة القانونية، الاختصاص،

هـو ركيزة النـظام السياسي المعـاصر أياً كـان شكله. وبوجـود هذا الثـالوث يمكن أن تستقيم العلاقة بين السلطة والناس. وفي غيابه تصبح المسألـة مسألـة مزاج فـردي يتوقف عـلى ميول هذا الحاكم أو ذاك.

والحقيقة أن النظام السياسي العربي كان، وما زال، في أغلبـه قائـماً على «الفرد»: يكون هذا الفرد فاسداً فيفسد النظام السياسي، ويكون ذلك «الفرد» صالحاً فيكون النظام السيـاسي قابلاً للإصلاح. ولكن الأمر في النهاية يظل أمراً فردياً، ومتعلقاً برغبة فرد وتوجهاته ومزاجه. وينتهي النظام ـ صالحاً أو طالحاً ـ بانتهاء الحاكم الفرد الذي لا ينتهي حكمه عادة إلا بالوفـاة أو الاغتيال أو الاعتقال.

مقابل ذلك نجد أن «المؤسسة» نظام مستمر لا يتوقف عـلى أفراده. ونجـد أن القاعـدة القانونية هي التي تحكم المؤسسة لأنها هي التي تحدد لها اختصاصها. وما دام تصرف المؤسسة في حدود القاعدة القانونية فهو تصرف مشروع أو شرعي أو قانوني. وإذا خرج هـذا التصرف عن القاعدة القانونية فإنه يكون تصرفاً غير مشروع. وهذا هو مبدأ المشروعية.

ويوجد النظام السياسي الحديث الآليات التي تضمن تحقيق ذلك كله، سواء عن طريق الرقابة الدستـورية أو الـرقابـة القضائيـة بشتى صورهـا أو عن طريق «الـرقابـة والموازنـة» بين السلطات. من هنا جاء مبدأ «الفصل بـين السلطات» واستقلال السلطة القضـائية، كلهـا آليات أساسية لضمان ألا يجور النظام وألّا يتوقف على إرادة الفرد الحاكم. وفي مثل هـذا النظام يمكن أن تستقيم العلاقة بـين السلطة والفرد بـاعتبار أن غـاية السلطة وسعيهـا هما تحقيق «الأمـان» بمعناه الواسع للأفراد. ويدخل في مفهوم هـذا الأمان كـل الحقوق السيـاسية والمـدنية التي لا تستطيع السلطة أن تجور عليها، لأن هذه الحقوق تستند إلى قاعدة أساسيـة في القانـون الذي يحكم النظام والذي يطلق عليه عادة القانون الدستوري.

في ظل مثل هذا النظام السياسي تصبح التعددية السياسية حقيقـة فعالـة وتصبح سبباً لتداول السلطة وانتقالها. ولكن القول بالتعددية في ظل الحكم الفردي وغياب المؤسسـات هو نوع من العبث السياسي. ويظل الرأي العام القوي بعـد ذلك كله هـو الضمان الحقيقي لأي نظام سياسي.

خلاصة القول إن كتاب الإسلام «القرآن الكريم» لم يأتِ بـالنسبة إلى النـظام السياسي بقـواعد مفصلة وانمـا جاء ببعض الأحكـام البالغـة العموميـة. وعلى ذلـك فإن مـا حدث في التراث العربي بالنسبة إلى نظام الحكم من جور شديد وطغيان للسلطة وسحق لحريات الأفراد لا يحمـل الإسلام وزره، وإنمـا يحمـل وزره التخلف الـذي سـاد البشريـة كلهـا في العصـور نفسهـا. غير أنـه في القرنـين الأخيرين، عنـدما بـدأت فكرة المؤسسـة والقـاعـدة القـانـونيـة والاختصاص تسود الأنظمة السياسية الحديثة في أوروبا، ظل النظام السياسي في أقطار الدولة العثمانية بـالغ التخلف، وعنـدما استقلت الأقـطار العربيـة ظل الحكم في أغلبهـا ـ تحت أي شعار أو مظلة أو اسم ـ حكماً فردياً تتغول فيه السلطة على حقوق الأفراد.

فالإسلاميون والعروبيون مدعوون جميعاً إلى البحث عن نظام سياسي يحقق العدل الاجتماعي ويضمن حقوق الأفراد ويؤمن بسيادة القانون. وعندئذ تتحقق الديمقراطية والحرية وكرامة الانسان.

٤ ـ ابراهيم سعد الدين

أود أن أشير إلى أنني انضم كاملاً إلى ما قاله يحيى الجمل، وأتابع من حيث وقف دون أن تكون لدي بطبيعة الحال تلك القدرات القانونية والدستورية التي لديه. وخلاصة حديث يحيى الجمل أنه عندما نتحدث عن نظام الحكم فإننا نتحدث عن مسألة مستقبلية. ولا نتحدث عما كان ولا عما هو كائن، وينبعث هذا من التقويم لمدى الرضاء أو عدم الرضاء عن الأنظمة التي قامت خلال التاريخ وحتى الآن. من هنا، وعندما نتحدث فإننا نفكر تفكيراً حراً منطلقاً من تجارب الماضي، ولكننا مواجهون بضرورة الاجابة عن العديد من الأسئلة، سواء من ارتبط منا فكرياً بالعروبة أم من انطلق من منطلقات الإسلام، وهنا نواجه عدة قضايا يجب أن نقف عندها ونحاول أن نعطي اجابات عنها: ما هو النظام الدستوري؟ لمن يعود حق الولاية؟ وكيف ينتخب الولاة؟ وهل هناك ضرورة لما يسمى الخلافة أو الإمامة أو ولاية الفقيه؟ ما هي الضمانات المتعلقة بالحريات وحقوق الإنسان في النظام الدستوري الذي ننشده؟ كيف يمكن ضمان إمكان تداول السلطة في المجتمع؟ وهنا تبدو التعددية والديمقراطية. انهما في واقع الأمر أدوات لامكان تداول السلطة داخل المجتمع. هل هناك حق للتشريع ولمن يكون هذا الحق؟ لقد سمعنا في جلسة سابقة أن التشريع ـ بمعنى محدد ـ ليس حقاً من حقوق البشر. وهذا رأي أحد الزملاء الإسلاميين وهو ليس بالضرورة رأي الجميع. هل هناك حق للتشريع بواسطة البشر، وكيف يجري حق التشريع، ومن الذي يُشرع، ومن له حق مناقشة القوانين والتشريعات في مثل هذه الحالة؟ هل هو حق كل أفراد الأمة، كل جماعاتها وفئاتها؟ أم أن هناك فئات محددة لها الصلاحية ولا يوجد لغيرها مثل هذه الصلاحية في مناقشة التشريعات؟ هل هناك حق نقد على التشريع؟ وهل يوجه لفئة أو لجماعة أو لبعض العناصر حق النقد على التشريع؟ وحق النقد هنا يمكن أن يأخذ أشكالا مختلفة، منها على سبيل المثال ـ دون أن يكون ذلك حقاً دستورياً ـ حق التكفير ومهاجمة الغير بأن يقال إن هذا الموقف لايتفق مع كذا أو كذا من غيره من القضايا.

مثل هذه القضايا ضرورية في رأيي عندما نتحدث عن المستقبل. وفي تقديري أنه ليس هناك موقف موحد بالنسبة إلى هذه القضايا، لا بالنسبة إلى الاسلاميين ولا بالنسبة إلى القوميين أيضاً. ولكننا يمكن أن نستشف مما جاء في مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي الذي أنجز في إطار مركز دراسات الوحدة العربية، أن المركز قد انتهى إلى ضرورة وجود نظام فدرالي ديمقراطي فيه تعددية سياسية ويحقق امكانية تداول السلطة، وليس هناك حق لاعتراض أحد، وفيه احترام كامل لحقوق الإنسان، لا أقول إن هذا يقدم تفصيلات كافية، بل أقول إن واجبنا جميعاً، في واقع الأمر، أن نضع مشروعنا المستقبلي حول شكل النظام

السياسي ونظام الحكم الذي نريد، وأن نناضل من أجل هذا النظام.

بطبيعة الحال يمكن أن يكون هناك أكثر من فكرة بالنسبة إلى هذه القضية، ولا مانع اطلاقاً من أن يكون هناك صراع بين الأفكار لأن هذا أمر طبيعي، فقد يرى البعض أن حق التشريع مقصور على فئات، وفي مثل هذه الحال يرى البعض الآخر شيئاً مختلفاً، ويجري الصراع في المجتمع ويحكم ديمقراطياً بالنسبة إلى هذه القضية. وفي هذه القضية ـ التي هي الديمقراطية ـ لا أرى وجهاً اطلاقاً للحديث عن الاقتباس وعن الخارج والداخل وغير ذلك من المسائل، لأن قضية الديمقراطية عالمياً هي قضية سبقنا فيها البعض ولم نسبق نحن البعض الآخر، والقول إن لدينا الشورى هو قول صحيح، ولكن لا يوجد لدينا تنظيم منضبط يحافظ على حقوق الإنسان محافظة حقيقية، وأنظمة الحكم الموجودة حتى الآن يكاد يتصف زعماؤها بالوحدانية والعلم، ويحاول كل منهم فرض رأيه ومنهجه على المجتمع. ومجتمعنا يحتاج في ذلك إلى وضع أسس واضحة يجب النضال من أجل وضعها، وهذا النضال يتطلب قبل كل شيء مناقشتها وتوضيحها والصراع حولها دون خشية.

بمنتهى الصراحة والبساطة، أنا من أنصار العلمانيين ومن أنصار مقولة أن الدين لله والوطن للجميع. وليس من حق أحد ـ في رأيي ـ أن يصادر حقي في الدعوة إلى هذا الأمر. كما أنه ليس من حقي على وجه الإطلاق أن أصادر حق أي أحد في الدعوة إلى الحكم بالشريعة. هذه دعوة وتلك دعوة. والدعوة في مثل هذه الحالة وإن تناقضت في هذا الأمر لا تعني عدم المشاركة في كثير من الأمور التي يمكن أن نشترك ونتعاون فيها.

٥ ـ أحمد صدقي الدجاني

نقاط كثيرة تتصل بهذا الموضوع أشير من بينها ـ وأنا أعتمد الايجاز الشديد ـ إلى ضرورة وجود السلطة، وحدود هذه السلطة، وكيفية تداولها، والحقوق والواجبات في نطاق العلاقة بين الأفراد والسلطة وبين بعضهم بعضاً، وما يحكم ذلك كله.

إن همنا في بحث هذا الموضوع مستقبلي، يتعلق بما ينبغي أن يكون عليه هذا النظام السياسي، ونحن ننطلق ـ من ثم ـ في البحث من واقع قائم مستنيرين بتراثنا الحضاري الذي تجمّع من خلال ممارساتنا في الماضي.

نقف أمام الواقع القائم فنجد أن هناك مشكلات كثيرة متصلة بالنظام السياسي المتبع هنا وهناك في أقطارنا العربية وجلّها يعود إلى اعتماد التقليد واستيراد الشكل والالتفاف حول المضمون. ولا بد من إعمال الفكر في حل هذه المشكلات واعتماد المنهج العلمي، ومجال التعاون واسع على هذا الصعيد.

إن حل هذه المشكلات يقتضي فهم الواقع القائم، وهذا يستوجب تتبع أصوله. كما يقتضي الإستنارة بتراثنا الحضاري. وواضح أن خلافاً حاداً يقوم حول هذا التراث المتعلق

بالنظام السياسي بين المعنيين. وتتباين الأحكام من ثم عليه، وتتسم بالتهوين والتهويل. ولقد آن الأوان أن نخرج من هذا الوضع بدراسة موضوعية لتاريخنا. ومطلوب أن تعتمد هذه الدراسة النظرة المقارنة لما كان يجري في دائرتنا الحضارية والدوائر الحضارية الأخرى. ومن الملاحظ أن قطاعاً واسعاً من مثقفينا العرب لم يتيسر له أن يقوم بهذه الدراسة أو أخذ أحكامه عن هذا التراث من «الآخر» الذي اختصر تاريخ العالم خارج حضارته الغربية لأنه على صعيد النظام السياسي كان تجسيداً للاستبداد. وآن لنا ونحن نقوم بهذه الدراسة أن نعطي الأساس النظري للنظام السياسي حقه ونعطي الممارسة حقها.

تواجهنا في هذا الموضوع أيضاً ـ مرة أخرى ـ قضية المصطلحات. وقد أوضح هذا الحوار مدى الحاجة إلى إقامة جسر يرأب الصدع القائم بين مصطلحاتنا الحضارية ومصطلحاتنا الحديثة، فالقانون مصطلح حديث في المفهوم الذي نستخدمه. وكان أجدادنا يستخدمون مصطلح الشريعة، ومطلوب أن نعنى بهذه القضية. والمجال لا يتسع للتفصيل في حديث الكيفية. ومرة أخرى نذكر بأهمية انجاز دراسة عن دخول المصطلحات الحديثة لغتنا السياسية والصلة بينها وبين المصطلحات التي كانت شائعة قبل الغزو الاستعماري الغربي لوطننا.

٦ ـ فريد عبد الكريم

الأصل في تصرفات الإنسان الحرية، ولكنها مقيدة بمبدأين: لا ضرر ولا ضرار. ولأن التحريم هو الاستثناء، ولا يصح الخروج من الإباحة إلا بنص، حتى للنبي (ص)، وبالتالي لا يصح أن نضع القيود أو أن نحرم على أنفسنا شيئاً إلا ما نص القرآن على تحريمه.

وفي الشورى ظهر رأيان: جمهور من الفقهاء اتجه إلى انها اختيارية للحاكم وليست الزامية له، واستندوا إلى النص القرآني ﴿فإذا عزمت فتوكل على الله﴾، ولكنهم لم يفطنوا إلى أن الخطاب في هذا النص كان موجهاً إلى النبي (ص) الذي لا ينطق عن الهوى، وإنما هو وحي يوحى. أما الرأي الآخر فإنه يستند في الزام الشورى إلى النص المطلق ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾.

وفي الحق أن القرآن خارج عن الزمان والمكان، ولذلك جاء في القضايا المتغيرة التي يتغير الأمر فيها باختلاف الأزمنة وباختلاف المجتمعات وحجمها واتساع الرقعة فيها ونموها من قرى ومدن صغيرة وقبائل وعشائر إلى دول وأمم. ومن ثم فإن القرآن رأى أن يقوم نظام الحكم في الإسلام على ثلاث ركائز: الأولى: الشورى؛ الثانية: العدل، والثالثة: الشرعية.

أما عن الشورى فلم ينظم أسلوبها ولا وسائلها ولا الأنظمة التي تستهدف الوصول إلى أن يكون الحكم شورى (أي ديمقراطياً بالمعنى الحديث) فقد يكون النظام مشاركة في الحكم بصورة مباشرة أو نيابية، أو أن تكون المؤسسات جمعية وطنية، أو مجلساً نيابياً واحداً أو

مجلسين وهكذا. إذاً فالهدف الأعلى قرآني، والوسائل والأساليب والأنظمة عقلية. وما لم يرد فيه نقل، فعلى العقل أن يؤدي دوره.

أما عن العدل، فإن الله قد أمرنا به: ﴿وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾. واجتمع الفقهاء على أن العدل هو كلمة طيبة تأتي بعد كلمة الشهادة وكلمة العلم. ولكن النظام القضائي الذي يتغير بطبيعته مع تغير المجتمعات فهو متروك للعقل البشري لوضعه وتغييره وتعديله، بحيث يحقق العدل الذي أمر به الله في قرآنه. إذاً فالنظام القضائي (محكمة من درجة واحدة أو اثنتين أو محكمة نقض أو تمييز) هو من نتاج العقل البشري في إطار الشرعية الإسلامية العليا، ومن أجل تحقيق الهدف الأسمى في العدل المأمور به شرعاً.

أما عن الشرعية، فذلك أمر ثابت في الآية القرآنية: ﴿اطيعوا الله والرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾. إذاً فالتنازع أمر طبيعي بين الحاكم والمحكوم كما أنه أمر وارد دائماً بين المحكوم والمحكوم فما هي ضوابط التنازع، وما هي المؤسسة التي تفصل فيه، وما هي الجهة التي تعيد الشرعية إلى أي تصرف أو قرار، وما هي ضمانات ذلك كله؟

هذا مطلوب تحديده والاتفاق عليه، حتى لا يستبد حاكم، وحتى لا نقبل التحكم ممن يدعون الفقه، ومعظمهم يخضع للوعيد والتهديد، حتى أن حجة الاسلام الغزالي يقول فيهم «يا معشر القراء يا ملح البلد، ما يصلح الملح إذا الملح فسد».

لا بد من هذه الضمانات حتى تكون الدعوة بتطبيق الشريعة غير مشوبة بتخوف أو قلق من خلال تاريخ الحكام الذين طبقوا أحكام الشريعة تطبيقاً شكلياً ظالماً على مدى أغلب فترات الحكم في التاريخ الإسلامي.

٧ ـ محمد المسعود الشابي

إن الحديث في النظام السياسي مطروح في النقاش ـ بشكل أو بآخر ـ من وجهة واحدة، في حين أن هناك قضية أخرى غائبة عن النقاش وهي من يضمن تطبيق الشريعة؟ بمعنى أن الشريعة هي من عند الله، أما تطبيقها فهو من عند العباد، فمن الذي يفرض حاله ويقول أنا الوصي على الشريعة؟ وإذا حدث واشتط هذا الوصي على الشريعة، فمن يقول له إنه ليس الشريعة؟ أنا في اعتقادي أنه يجب طرح المسألة من منهج تفكير مختلف، لأن معظم النقاشات نقاشات سياسية، وكأنه لم يظهر في الفكر السياسي ابن خلدون ولا مكيافيللي. كلنا نتحدث عما نريد وكأن البنية السياسية هي شيء تقرره مجموعة مثقفين موجودين في غرفة، لا أصحاب القانون الذين يريدون نظاماً سياسياً وفقاً لهذه القوانين والتشريعات. فالواقع أن القانون دائماً جامع للقوة، والذي يقوض الدولة هو القوة، فالقانون يأتي ليتوج ما صنعته القوة، وما دمنا نتحدث عن الدولة والنظام السياسي، فمن الأفضل لنا أن نرى العملية الاجتماعية السياسية التي يمكن أن تخلق نظاماً سياسياً، لا أن نبحث عن رغباتنا

وشهواتنا، ويقول كل منا هذه هي الشريعة وهذا هو النظام السياسي الذي نريده.

إذاً ليس مهماً الحديث عن النظام السياسي بقدر أهمية الحديث عن تنظيم المجتمع المدني الذي يتوقف عليه النظام السياسي، والذي يشكل مؤسسات تعين من هو القيّم على السلطة، ومن هو القيم على الشريعة. ونقول لهذا القيم الذي يخرج عن الشريعة أو القانون قف مكانك. ولا يكون ذلك من قبيل القول الانتحاري كأن يقوم فرد ويقول مقولة حق عند الحاكم ويستشهد، ولا يوجد اليوم بيننا نظام سياسي يقوم على عدد غير قليل من الأشخاص المضحين.

إذا أردنا أن نتحدث عن الديمقراطية والأحزاب والدستور، فما هي ضمانات هذه الأشياء؟ فهناك بلدان عربية ومنها تونس أعطت تراخيص لأحزاب غير مؤهلة إطلاقاً لأن تصير أحزاباً. فمن الناحية القانونية هذه الأحزاب موجودة، ولكن من الناحية الفعلية فإنها لا يمكن أن تتكون، لأنها معطاة لأشخاص ليس لديهم صلة بجمهور الناس. وبالتالي حرم الناس الذين يمكن أن تكون لديهم صلة بالجمهور وبالمجتمع المدني، من أن ينظموا أحزاباً. إذاً علينا أن نركز أكثر، ليس على النظام السياسي أو النظام القانوني بل على أهمية تنظيم المجتمع المدني. وهذه المسألة تجرنا إلى الحديث عن المجتمع المدني تاريخياً كما تكون في القرون الاسلامية وكما هو ممكن أن يتكون. وأنا أعتقد أن الشكوى من الدولة الموجودة حالياً، لا ترجع إلى المبادىء التي تستند إليها، بل إلى أنها نظمت المجتمع المدني بشكل يجعل من المستحيل أن يوجد شخص يعارض أو يقول لا، إذاً كيف ننظم المجتمع المدني بحيث يمكنه أن يقول «لا» عند الحاجة.

هذه المسألة أهملتها الخبرة السياسية للمجتمع الإسلامي عبر ثلاثة عشر قرناً. فهناك مبادىء للحكم موجودة الآن في كل الدساتير، ولكن لا يوجد في التشريع الاسلامي ما يشير إلى كيفية تنظيم السلطة، لأن الدساتير حقيقة تحتوي على شيئين: المبادىء، والعلاقات التي تربط الصلات المختلفة بالمجتمع.

٨ ـ محمد حسن الأمين

إننا في المجتمع العربي والاسلامي عموماً نعاني نقصاً كبيراً من الحرية، إن لم نقل من انعدامها. وفيما أرى فإن أزمة الحرية في المجتمع العربي والاسلامي هي أزمة متعددة الوجوه. ولا مجال للكلام عن هذه الوجوه جميعاً ونقتصر على ما ورد في مخطط جدول الأعمال.

فكرة الحرية ومدى الالتزام بها: إن فكرة الحرية على الرغم من أنها موضوع تقديس واجماع لدى كل الحركات والمبادىء التي عرفتها البشرية فهي من أكثر المفاهيم مجالاً للاتفاق والاختلاف على حدودها. وإذا كنا ندعي صادقين أن الإسلام أعطى حرية الانسان مقامها

الرفيع وربطها بالمسؤولية فإننا نعترف بأن التاريخ الإسلامي شهد أشكالاً فظيعة من قمع الحريات والاعتداء عليها باسم الشريعة أحياناً، والشريعة من ذلك براء.

وما لم نفرق بين الشريعة الإسلامية وتطبيقاتها فلن يكون بوسعنا أن نطمح إلى تطبيق أفضل لهذه الشريعة. وهنا، وفي مجال مفهوم المساواة السياسية، فإن هذه المساواة حقيقة بديهية خصوصاً بين أفراد المجتمع الاسلامي. أما ما يناقش فيه فهو المساواة بين المسلمين وغير المسلمين في المجتمع الاسلامي. وهنا أعتقد أننا لا بد من أن نقر بحقيقة تفرض نفسها ونحن أمام مجتمع اسلامي، هي أنه لا بد من بعض القيود التي تحول دون عدم المساس بسلامة الدولة وكيانها. ومن هذه القيود ألّا يسمح في الدولة لغير المسلم أن يرئسها أو أن يكون قاضياً فيها. وهذه الحدود في نظرنا لا تخل بالمساواة في جوهرها وإن أخلت بها شكلاً. وبيان ذلك أن غير المسلم لا يؤمن بالشريعة الإسلامية فكيف يتولى منصباً يفترض بصاحبه أن يكون مؤمناً بعقيدة الإسلام كرئاسة الدولة أو القضاء، بخلاف المناصب التنفيذية والفنية الأخرى التي لا يمنع الإسلام من توليتها لغير المسلمين في المجتمع الاسلامي. وفي تاريخنا الاسلامي (على الرغم من أنه لا يشكل معياراً للشريعة) نجد أمثلة كثيرة على تولي المناصب الكبرى المختلفة من قبل غير المسلمين.

إن مفهوم الشورى على الرغم من أن الفقهاء اختلفوا على بعض جزئياته، فهو من المفاهيم الملزمة. وعلى المسلمين أن يقيموا مؤسسات الشورى كالمجالس النيابية أو الشعبية التي تشكل تجسيداً للشورى وتحمي تطبيق الشريعة من انحراف الحاكم.

وأخيراً فإنني أعترف أن قيام نظام إسلامي لا يعني حل مشكلة الحريات، ولكنني أدعي أن قيام نظام إسلامي يمثل عقيدة الأمة كفيل بأن يحقق مناخاً أفضل لنمو الحريات وتحقيق الذات الفردية والجماعية.

٩ ـ محجوب عمر

بعد الأسئلة التي طرحها أمين هويدي حول الموضوع يبدو واضحاً أن فكرة الحرية على بساطتها لا يمكن الاتفاق حول مضمونها بسهولة. فبالفطرة يتفق الناس حول مضمون الحرية ومعناها الفعلي، وقد ترسخت في الترتيبات الاجتماعية مبادىء وقواعد تصون الحرية وتنظمها أيضاً. ولكن الحرية تختلف عند الرجل العادي عنها عند النخبة، أو عند الحاكمين، وبذلك يكون الحديث عنها أمراً محيراً. في كل الأحوال، ومهما كان معنى الحرية، فإن وجود الفرد ضمن مجتمع يعني ضرورة تنظيم الحرية. فإلى أي حد تنظم هذه الحرية وما هي الضوابط التي تمنع عملية التنظيم هذه من أن تتحول إلى استبداد؟

سمعنا عدداً من الأخوة يطالبون بالضمانات، ولكن حتى هذه الضمانات ان وجدت فستكون حصيلة صراعات قوى وتراكمات سابقة، ويمكن الخروج عنها تحت مبررات كثيرة بل

يمكن التمويه على هذا الخروج الفاحش الفادح بدعاوى كثيرة، والتاريخ المعاصر مليء بالأمثلة.

هل صحيح أن الديمقراطية ضمان للحفاظ على الحرية؟ أي ديمقراطية؟ وان لم يتفق الناس فيما بينهم على قواعد لإدارة العلاقات، أي وضع «نظام ما»، هل ستكون الديمقراطية محفوظة من الانتهاكات؟

الحل في اعتقادي يكمن في ضرورة خوض معارك طويلة من أجل ترسيخ مفهوم الدفاع عن الحرية، أي الدفاع عن حرية الآخر في أذهان الجماهير، ولا يمكن تصور تحقيق ذلك في يوم وليلة ولا حتى في مرحلة واحدة. فالحاجة إلى الحرية ملازمة لحياة البشر ولكنها تتسع بقدر ما تتحقق، وكلما شعر الإنسان بقدر من الحرية يطلب قدراً آخر، وذلك سينعكس بالتأكيد على التغييرات المؤسسية لكل قدر من الحرية يتم تحقيقه، وسيحترم الناس الإطار المؤسسي إلى أن تتجمع حاجتهم إلى مزيد من الحرية فيخوضون معارك أخرى.

إن الضمانة الوحيدة للحرية، كما أن الضمانة الوحيدة لعدم شيوع الاستبداد هي أن يتمسك بسطاء الناس بالحرية. وما لم تصبح الحرية قضية جماهيرية عامة فلا ضمانة ولا أمان و «يا فرعون مين فرعنك قال مالقيتش حد يردني».

بالنسبة إلى المؤسسات السياسية غير الحاكمة فإن معركتها من أجل الحرية تفرض أن تناضل من أجل حرية المؤسسات الأخرى وأن تكون هي نفسها في آليات عملها تطبق الحرية بصدق. وقضية الحرية هي بالتأكيد ساحة لقاء لكل التيارات. كما أنها ساحة لتأكيد حقوق الإنسان. ولنذكر جميعاً كيف أمكن لشعب الانتفاضة الفلسطينية أن يحقق حريته بالممارسة حتى في ظل القمع اليومي والاحتلال. إن المعتقلين والمسجونين يشعرون بأنهم أحرار حتى داخل السجون إذ كانوا جزءاً من شعب يخوض القتال ضد جيش السجانين.

١٠ ـ طارق البشري

كنت عازماً ألّا أتكلم في العموميات، حتى لا نعيد انتاج حواراتنا بطريق التكرار القائم على مدى عشرات السنين. وحرصت أن أتكلم عن تحبيذي للحديث في الأمور التفصيلية، وكنت في ذلك أتبع الروح التي أتصور أنها ظهرت في غالب بنود جدول أعمال الندوة فهذا هو ما سيجمعنا.

قلت من قبل إن النقاش لن يكون مجدياً لو رجعنا القهقرى كل يوم لنتكلم في أصل تطبيق الشريعة أو أصل رفضها بحسبانها حكومة دينية. وقلت في ورقة العمل التي قدمتها إنه لا حوار إذا كان هناك وجه من وجوه التنافي بين الحركتين، لأن التنافي يعني أن ليس هناك أرض مشتركة. وعندما تتكرر الاعتراضات نفسها عشرات المرات ويتكرر الايضاح نفسه عشرات المرات أيضاً، فإن ذلك لن يثير السأم فقط، ولكن قد يثير الشعور بعدم جدوى

الحوار. أرجو ألاّ نصل إلى هذا الحد، ولكننا سنصل إليه ما بقينا نتكلم في العموميات وحدها.

في ظني أن موضوع الشريعة الإسلامية لا يزال مطروحاً، لأن الشريعة ليست بنداً مستقلاً بذاته من بنود النقاش ولكنها وجهة تُعرض بها المشاكل وتوضع الحلول. قيل إن الاحتكام إلى الشريعة يوقع في مخاوف التكفير، وأنا أتساءل أليس النظام العلماني هو نظام التكفير العلماني وهو تهمة الخيانة للدولة أو للحزب أو للزعيم.

قيل إن الشورى في الإسلام تختلف في مدى كونها ملزمة، وأنا أتساءل: هل الشورى في النظام العلماني متفق على كونها ملزمة؟ الفقه الإسلامي بين ملزم بها وغير ملزم بها والمذاهب العلمانية الغربية هي أيضاً منقسمة بين ملزم بالشورى وغير ملزم بها مثل الفاشية والنازية، قيل عن عدم وجود الضمانات، وأقول ما هي الضمانات العملية في الدولة العلمانية؟

قيل إن الفقيه في الإسلام يقرر باسم الدين وهذا خطر، وأنا أتساءل: أليس هذا هو الوضع نفسه بالنسبة إلى من يقرر في الاتحاد السوفياتي باسم الماركسية أو من يقرر في أي من حكوماتنا القومية باسم مصلحة الوطن. والله يعلم هل فيما تقرر مصلحة للوطن فعلاً أم لا. كل مفسر يفسر لقاعدة قانونية أو يقرر لها إنما يفعل ذلك باسم القانون سواء أكان مستمداً من الشريعة أم من القوانين الوضعية. القاضي في بلادنا يقضي باسم الشعب أليس في ذلك نوع من القداسة؟ المعارض في الإسلام يعارض الحكومة التي تحكم باسم الاسلام فالقداسة شائعة بينهما.

أقصر حديثي على بعض الملاحظات:

أولاً: أرجو أن يكون من حق الجميع بموجب حقهم في المواطنة أن تبسط أمامهم وجهات النظر الإسلامية، وأن يبين الفارق بين الأحكام القطعية الثابتة وبين الآراء والاجتهادات الفقهية التي يمكن أن يؤخذ منها ويترك، وأن يجري الحوار حثيثاً حول الجوانب التطبيقية والتفسيرية لإمكان الوصول إلى الصياغات التي يمكن أن تحتضن غالب ايجابيات تجاربنا التاريخية وخبراتنا، وذلك في الإطار العام للشرعية المهيمنة الآخذة من الشريعة بما يستجيب لحاجات البيئة والعصر، ويتوخى جلب المصالح ودفع المفاسد بما ينسجم مع الأعراف وعادات التعامل الجاري.

ثانياً: إن ثوابت الشريعة الإسلامية وضعت في القديم أنماطاً من العادات والأعراف كانت قائمة في البلاد التي دخلها الإسلام، ولكن لفقه الشريعة أن يستوعب ما يصلح من هذه العادات والأعراف مما يمكن انضواؤه تحت بردة الشرعية الإسلامية. واغتنى فقه الشريعة الآن بهذه التجارب كثيراً، وبالمثل فليس ما يمنع من اغتناء فقه الشريعة بالعديد من نماذج الحاضر، حتى ما نتج من هذه النماذج من حضارات أخرى. ونقصد بـ «النماذج» تلك الأصناف المستحدثة والأنماط العديدة من العلاقات بين البشر ومن أبنية المؤسسات التي تلائم أنواع الأعمال المطلوبة وضروب الأنشطة الاجتماعية المبتغاة في مجتمعاتنا في هذا الزمان.

على أنه في هذا المجال ينبغي الاعتناء بأمور ثلاثة: **أولها**، أن يكون «النموذج» المطلوب استحضاره مما يفيد حقيقة بيئتنا المحلية، فلا يرد بحسبانه مجرد تقليد مجتمعات أخرى أو حضارات غازية. ووجه الفائدة الحقيقية نقيسه بمدى حاجتنا إلى هذا الأمر في إطار دوره الفعال في الإستجابة لواحد من التحديات الأساسية التي تواجه جماعاتنا؛ **وثانيها**، أن نفصل بين النموذج التنظيمي المطلوب استدعاؤه بين الأساس العقيدي والايديولوجي الذي تولد عنه في بيئته الأصلية، فالنظام النيابي هو نموذج تنظيمي يمكن استدعاؤه ولا حاجة إلى أن يشمل هذا الاستدعاء الأساس الايديولوجي الذي قام هذا النموذج عليه في الغرب، وهو الأساس العلماني المتضمن في فكرة سيادة الأمة بالمعنى الغربي المقصود منها؛ **وثالثها**، وصل هذا النموذج التنظيمي وربطه في السياق العقيدي والحضاري السائد في البيئة المستدعى عليها.

إننا نجد مثالاً على ما نعنيه في الفقرة «ثانياً» في الجهد الذي بذله التقنين المدني المصري الصادر عام ١٩٤٩، إذ استدعى عدداً من الأحكام من القانون المقارن ثم فصل تماماً بين الحكم ومصدره، ولكنه لم يربط هذه الأحكام بالفكرة المستفادة من الشريعة الإسلامية. وبالمناسبة فإن السنهوري في المرحلة الأخيرة من حياته كان يدعو إلى استقاء القوانين من الفقه الإسلامي، وقد أشرت إلى ذلك في دراسة تشرفت بتقديمها في إحدى ندوات المركز سنة ١٩٨٤.

ثالثاً: تعقيباً على ما قاله الأخ محمد حسن الأمين عن وضع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، أنا أتصور أن النظام الإسلامي يسع المساواة بين المسلمين وغير المسلمين من المواطنين. وقد تعرضت سابقاً لهذه النقطة من الناحية الفقهية فأحيل إليها.

١١ ـ وليم سليمان قلادة

يبدو لي أن الدعوة إلى إحلال نظام قانوني معين مكان نظام آخر استطال تطبيقه عشرات السنين هي أمر له خطورته، سواء بالنسبة إلى العلاقات الاجتماعية الواقعية أو بالنسبة إلى مؤسسات تطبيق القوانين. ولقد حدث في مصر أن صدر قانون مدني جديد لتطبيق أحكامه ابتداء من عام ١٩٤٩ ويحل بذلك محل القانون القديم الذي استمر تطبيقه حوالى سبعين عاماً. فكيف تم ذلك؟ إن دراسة تاريخ عملية تعديل القانون المدني المصري تقدم خبرة ثمينة في هذا المجال.

ـ فمن ناحية، تم تحديد نواحي النقص في القانون المطبق، سواء في أحكامه الموضوعية أو في صياغته أو في ما تضمنه من نظم وأحكام أو ما خلا منه وتحتاج إليه الحياة الاجتماعية.

ـ ومن ناحية ثانية، كان القضاء المصري يجهد دوماً لسد جوانب النقص هذه. ففي الأحكام التي كانت تصدرها المحاكم كان القضاة يفسرون النصوص بما يتفق وواقع الحياة المصرية، وبما يحقق المصلحة العامة للجماعة. وهنا نجد حلولاً أبدعها القضاة المصريون

تعطي نماذج ممتازة للفن القضائي في أرقى صوره. وكانت هذه الخبرة الثمينة هي المصدر الغني الذي استمد منه القائمون بتعديل القانون المدني الأحكام التي ينشدونها.

- ومن ناحية ثالثة، كانت الخبرة العالمية التي يقدمها القانون المقارن، فقد درسها القائمون بتعديل القانون المدني المصري، وكانت معيناً استمدوا منه خير ما أنجزه العقل القانوني في العالم.

إذاً فلا يحسبن أحد أنه إذا أمكن اصدار قانون ما في فترة وجيزة - في ساعات أحياناً - يمكن أن تتم هذه العملية بكل أبعادها الاجتماعية والاقتصادية والتطبيقية بهذه السهولة. فدراسة تاريخ تعديل القانون المدني المصري والمراحل التي تم فيها، والدراسات التفصيلية التي تتناول كل نظام وكل نص فيه والتي سبقت عملية التعديل ومهدت لها - هذه الدراسة - تكشف عن جسامة المهمة ومبلغ الحذر والحرص اللذين يجب أن تؤخذ بهما.

ولا بد من أن نذكر في هذا الصدد الجهد العلمي والعملي الذي بذله عبد الرزاق السنهوري منذ الثلاثينات، فبهذا الحس الواقعي الذي لا بد منه لكل من يتصدى لتطبيق القانون أو تعديله، نهض بهذا الإنجاز. وما يذكر له هنا أن مشروعاً قدم إلى لجنة التنقيح وصف بأنه مستمد من الشريعة الإسلامية. ولكن السنهوري - وهو فقيه ثقة في الشريعة وواحد من أبرز الداعين إلى إحياء تراثها والاستفادة به - أوضح أن الأمر أخطر من أن يكون محلاً للشعارات أو المزايدة. وناقش المشروع المقدم في وضوح وحسم، ووصفه في كتابه **الوسيط** بعد ذلك بأنه مبني على دراسة سطحية فجة للشريعة. ودارت في هذا الموضوع مناقشات بالغة الأهمية اشترك فيها نخبة من أساتذة القانون والمشتغلين بتطبيقه. وقرر السنهوري أن مضمون ما جاء في مشروع التنقيح، الذي صار فيما بعد القانون المدني المصري، يتفق مع الشريعة الإسلامية.

وأعتقد أن دراسة الجزء الأول من الأعمال التحضيرية للقانون المدني المصري تقدم خبرة ثمينة لا غنى عنها لكل من يدعو إلى تغيير النظم القانونية أو تعديلها.

١٢ - رضوان السيد

عندما انتهت الحرب العالمية الثانية كان من نتائجها - كما تعلمون - انقسام المانيا إلى دولتين. الفقهاء الدستوريون الألمان عندما أرادوا وضع دستور في المانيا الاتحادية عام ١٩٤٧ تجادلوا طويلاً في ماذا يسمونه. فالدستور يفيد التأسيس، والأمة منقسمة، لذلك سموه قانوناً أساسياً ولم يسموه دستوراً باعتبار أن الأمة مستمرة. القرآن أسس الأمة، واعتقد المسلمون الأوائل أن هذا أمر نهائي. النبي نفسه (ص) وضع قانوناً تنظيمياً هو عهد المدينة. هذا ما خشيته من قضية العلمانية في التأسيس في ورقتي لا التنظيمات الداخلية في الدولة. ذلك أن التيارات العلمانية القومية تربط بين الأمة والدولة. ودولتنا القومية لم تقم بعد، فهل نحن كأمة

غير موجودين؟ لأننا موجودون كأمة نريد أن نتوحد في دولة. أما تنظيمات الدولة الداخلية فلا شك في أنها وضعية في كل الدول بما في ذلك الدول التي قامت باسم الإسلام. أنا كإسلامي يهمني بالدرجة الأولى القول إن أمتنا موجودة، وينبغي أن يتبلور وجودها سياسياً في دولة هي دولة الأمة العربية الآن. وقد أوضحت في ورقتي لماذا أذهب إلى هذا الرأي.

وأنا اختلف مع الذين قالوا إن التجربة العربية الإسلامية القديمة في الحكم هي تجربة استبدادية، وإلّا فما معنى مقولة الفقهاء الشاملة بالحقوق الخمسة: حق الدين، حق النفس، حق العقد، حق العرض، وحق المال. تجربة أمتنا السياسية مثل سائر التجارب القديمة والمعاصرة في العالم فيها الطيب وفيها غيره.

وتبقى مسائل على الإسلاميين والقوميين على حد سواء الاجتهاد فيها، وهي تتعلق كلها بالأمور التنظيمية الداخلية مثل الحرية السياسية وضوابطها، والشرعية ومعناها وضوابطها. لكن في النهاية لا بد من أن تبقى المسألة الأساسية واضحة، وهي التزام الجميع بضرورة تحقيق وجود الأمة السياسي في دولة.

وأنا أختلف أخيراً مع الإسلاميين القائلين إن الولاية مشكلة، أي ولاية المسلم على غير المسلم. فقد اختلف فيها الفقهاء المسلمون قديماً، الجويني مثلاً في كتابه **غيات الأمم** هاجم الماوردي في مفهومه للولاية. والونشريسي في رسالته **الولايات** هاجم الاثنين.

والتمييز والقراءة الفقهية التاريخية لمفهوم الولاية، في نظري، بسريان على مفهومي الدين والشريعة والعلاقة بينهما. فقد اختلف الفقهاء قديماً في أنهما واحد أم لا، فابن الجوزي والمقريزي مثلاً يقولان إن الدين والشريعة واحد، ولذلك فإن الخروج عن الشريعة خروج عن الدين. أما الآخرون فيقولون إن الدين غير الشريعة، ولذلك فالخروج عن الشريعة لا يخرج عن الدين.

لذلك أخلص إلى القول إن وجود الأمة هو الذي لا يجوز أن يتعرض للتشكيك أما ما عدا ذلك فهو قابل كسائر الأمور للأخذ والرد.

١٣ ـ عبد العزيز الدوري

لا أريد الحديث عن الشورى أو عن الديمقراطية. وأكتفي بالإشارة إلى نقاط مشتركة تهم أصحاب الاتجاهين.

الحديث عن الشورى يحتاج إلى وضوح في نظرتنا إلى الماضي أو الحاضر. إنه حتى الآن حديث عن مبادىء وخطوط في الشورى. ففي التاريخ الاسلامي اتجهت الممارسات إلى الحكم المطلق، ولم تشهد الشورى تطبيقاً الا في فترة قصيرة وفي ظروف تاريخية معينة، دون أن تكوّن مؤسسة لحماية الشورى. أما في الفكر السياسي الاسلامي فهناك سعة واتجاهات تتراوح بين الاتجاه إلى نوع من الانتخاب ومسؤولية الحاكم وبين عدم الأخذ بذلك أو تخفيفه

ليفقد لونه. الاجتهادات والاتجاهات مختلفة في الماضي كما هي في الحاضر.

وفي الأخذ من الفكر الحديث والأنظمة الحديثة بصدد الديمقراطية، هل تكونت قاعدة فكرية اجتماعية ثابتة للديمقراطية؟ وهل نشأت أساليب ومؤسسات مستقرة؟ وهذا موضوع نظر.

والمشكلة دائماً أن الفجوة واسعة بين الفكر/ النظرية وبين التطبيق. هل هذا نتيجة العموميات في الفكر أم نتيجة سير الفكر وراء الممارسة أحياناً، أم نتيجة لغير ذلك؟ ويتصل بهذا غياب المؤسسات التي تجسد الأفكار، فالمؤسسة تعبر عن تنظيم في ظروف معينة، وإذا اتسمت بالحيوية تطورت في ضوء الظروف العامة، فهل تكونت لدينا مؤسسات سياسية مستقرة في الماضي والحاضر؟ لا يبدو ذلك.

ونحن نادي بالحرية ونتمسك بها. ومرة أخرى هل الفكرة واضحة؟ هل ارتضينا الحرية السياسية مثلاً دون تحديد؟ أم أننا نربطها ـ على اختلاف الاتجاهات ـ بضوابط تقيّدها، سواء أكانت باسم المصلحة أو الإطار العقائدي أو السياسي أم باسم العدالة الاجتماعية؟ وأين ينتهي التقييد إذا بدأ، وهل يبقى بعد ذلك للحرية معنى؟ إن من موجبات الحرية التعددية السياسية، ومعنى ذلك أن التنظيمات والأحزاب تعبر عن الاتجاهات والقوى القائمة. هل نسلم بذلك، أم أننا نحاول تجاوز مجموعة أو أخرى أو تيار أو آخر؟ فهل نتجاوز تجاربنا التاريخية والحديثة لنأخذ موقفاً واضحاً من التعددية؟

وفكرة العدالة هدف رئيسي، وهي شاملة في الفكر الإسلامي. ولكن قد يشار إلى العدالة مع الاستبداد، ولا ضمان لأن تكون عدالة إلا بوجود رقابة وحساب للحاكم. وهنا إذا أردنا تأكيد مسؤولية الحاكم تجاه الأمة وحقها في اختياره وعزله، ولم نقم مؤسسات تنظم ذلك، لم يعد هناك مجال إلّا للثورة، للتغيير كما كان يحصل في الماضي وكما يحصل في الحاضر.

هذه قضايا تواجهنا جميعاً، هل نستطيع أن نثبت الخطوط والمفاهيم الأساسية ونتجه إلى بناء مؤسسات تضمن تحقيقها؟

١٤ ـ محمد عمارة

مرة أخرى أقول: إننا لو بلغنا قدراً من الفهم المشترك، كل منا للآخر، لكان هذا هدفاً نبيلاً وعظيماً. إن من سيئات واقعنا الفكري أننا «أمتان» في الفكر والثقافة. ومنا من يستطيع أن يكتب كتاباً عن الثورة البلشفية أو الفرنسية في الوقت الذي يعجز فيه عن كتابة أسطر في أي من التحولات الإسلامية الكبرى التي غيرت وجه العالم وكونت للعرب أمتهم ودولتهم ودخلت بهم التاريخ من أوسع الأبواب. فالفهم المشترك مدخل ضروري لمواصلة هذا الحوار.

بعد هذه الإشارة أقول: إن النظام السياسي المستقبلي الذي نتحدث عنه يحتاج إلى

اجتهادات كثيرة، وإذا كان المقام لا يتحمل التفصيلات الفقهية فإنني أشير إلى أن النظام السياسي يتطلب ضمانات مصاغة في دستور وقانون وميثاق لحقوق الإنسان. وهذه المواثيق ضرورية لتحديد علاقة الحاكم بالمحكوم، وعلاقة الفئات والطبقات الاجتماعية بعضها بالبعض، وعلاقاتها بالثروة والأموال في المجتمع.

ثم إن هذه الضمانات إذا لم تقم على رعايتها وحمايتها وتطويرها وتطبيقها مؤسسات تشريعية وقضائية ورقابية وتنفيذية، فهي ستتحول إلى حبر على ورق، بل إلى أوراق تستخدم لستر عورات الاستبداد.

إن موقف الإسلام من المؤسسات موقف أصيل. ففي بيعة العقبة، التي تم فيها العقد الحقيقي ـ وليس المتخيل ـ لإقامة الدولة الاسلامية الأولى، تم اختيار هيئة النقباء الاثني عشر عندما قال الرسول (ص) للذين حضروا هذه البيعة: «اختاروا منكم إثني عشر نقيباً»، ولقد شاركت المرأة في هذه البيعة وفي تأسيس الدولة.

كذلك كانت هناك «هيئة المهاجرين الأولين» التي كانت هيئة دستورية ذات اختصاصات محدودة، وكان لها ترشيح الخليفة، وعقد البيعة الترشيحية له، كمقدمة لعقد البيعة العامة له. فالذين بدأوا البيعة لأبي بكر في السقيفة إثنان من الهيئة ـ عمر وأبو عبيدة ـ وبعد اتفاقها عليه جمعت له البيعة العامة، وعندما حضرت الوفاة أبا بكر اختارت الهيئة عمر، وكُتب بذلك كتاب، أعلن بعد موت أبي بكر، وعقدت له البيعة العامة. وعندما طعن عمر كان الذين بقوا من الهيئة ستة كون منهم عمر مجلس الشورى لاختيار الخليفة من بعده، وعندما أضاف إليهم ابنه عبد الله جعل له حق الرأي دون حق التصويت، لأنه لم يكن عضواً في «هيئة المهاجرين الأولين». وعندما استشهد عثمان وأراد الثوار مبايعة علي بالخلافة قال لهم: ليس هذا لكم وإنما هو للمهاجرين الأولين، فبدأت البيعة ببقايا هذه الهيئة وكان عددها قد قل، ففكر علي في أن يضيف إليها بقايا البدريين توسعة لها.

إذاً، على الرغم من بساطة المجتمع وسذاجة البيئة كان انحياز النظام السياسي الاسلامي إلى المؤسسات. وإنه لأمر ذو دلالة تلك السنة الإلهية التي يعلمنا إياها القرآن الكريم عندما يقرر أن الانفراد بالسلطة ـ مالية أو سياسية أو إدارية ـ هو المفضي إلى الطغيان ﴿كلا إن الإنسان ليطغى إن رآه استغنى﴾. ولذلك وجدنا الإشارات القرآنية تتحدث عن «أولي الأمر» بصيغة الجمع وليس عن «ولي الأمر» الفرد.

وإذا كان الحديث عن النظام السياسي فإن الرؤية الإسلامية لا تتبنى التعريف الغربي للسياسة كما تعلمناه من كتاب **الأمير** لمكيافيللي، تعريف السياسة التي يراها: «فن الممكن من الواقع» لأنه تعريف يفصل بين السبل والوسائل وبين شرف الغايات والأخلاقيات، فالسياسة في الرؤية الاسلامية هي «الأمور والممارسات التي يكون الناس معها أقرب إلى الصلاح أو أبعد عن الفساد».

وإذا كان النظام السياسي لا بد له من ميثاق يحدد الضمانات لحقوق الانسان فإن رؤية

الإسلام لهذه القضية تتجاوز مستوى الحقوق لتبلغ مستوى الفرائض الشرعية والواجبات الإلهية. إن صاحب الحق له أن يتنازل عن حقه، لكن الذي لا ينهض بالواجب الشرعي مؤثم يرتكب الحرام. فالحرية في الإسلام تساوي الحياة، والشورى تعني المشاركة في إدارة شؤون الدولة والمجتمع، والعلم فريضة وليس مجرد حق والمعارضة الفردية والمنظمة... الخ، كلها فرائض شرعية وواجبات إلهية، وليست، في رأي الإسلام، مجرد حقوق، كما هي حالها في النسق الفكري الغربي.

كذلك فإن «التعددية» هي معلم من معالم النظام السياسي كما يراه الإسلام. فلقد استقر في الفكر الاسلامي أن اجتهاد المجتهد غير ملزم للمجتهد الآخر، وهذا تشريع للتعددية في الاجتهادات التي تتم في الفروع، وفي إطار الاتفاق على الأصول، فهي تعددية في إطار الوحدة.

تلك إشارات إلى بعض معالم النظام الاسلامي أرجو أن تنبه الأخوة إلى ما لدى الإسلاميين من رؤية تتمثل اليوم في أدبيات تستحق القراءة والتأمل والنقد أيضاً. وأنا أقترح على مركز دراسات الوحدة العربية أن يجمع هذه الأدبيات الإسلامية المتعلقة بالنظام السياسي الإسلامي وبحقوق الانسان ـ ومنها مشروع ميثاق إسلامي لحقوق الانسان وضعه مؤتمر علمي ـ أدعو المركز إلى جمعها وتيسير الإطلاع عليها للتيار القومي، توصلاً إلى وضوح الرؤية، وإعانة على تطوير هذا الحوار.

بقيت اشارتان إلى بعض الشبهات التي ثارت في أثناء المناقشات:

أ ـ إن القول باختصاص الله بالتشريع لا ينفي عن الأمة الحق في سن القانون. فالشريعة وضع إلهي والله هو «الشارع». أما الفقه ـ علم الفروع ـ فهو وضع انساني يضعه الفقهاء استمداداً من الشريعة وفي إطارها. فالفقيه هو الإنسان، ولا يقال له «الشارع» كما أن «الشارع» هو الله، ولا يقال له «فقيه».

إنها شبهة مرجعها قضية المصطلحات.

ب ـ أما القول بامتناع تولي غير المسلم لمنصب القضاء، فهذا اجتهاد فقهاء وليس ديناً في الكتاب أو السنة. فهي قضية يجوز فيها الاجتهاد الجديد إذا ما تغيرت المصلحة والحكمة الغائية. إن القاضي ملتزم بتنفيذ القانون وإن بإمكان القاضي غير المسلم تنفيذ القانون الإسلامي دون أن يكون مسلماً، كما أنه ينفذ اليوم ـ في بلادنا ـ القانون الفرنسي دون أن يكون فرنسياً.

سادسًا: الأوضاع السياسية

تتناول المناقشات:

- التيارات والتنظيمات العروبية في مجتمعاتنا الآن، ومدى استيعابها للنظر الإسلامي ومدى تقبلها له ومدى تحفظها عليه (مع مراعاة الأوضاع التاريخية في المرحلة الحديثة القريبة من الحاضر أو التي أفضت إلى الحاضر نفسه دون توغل في التاريخ الأبعد).

- التيارات والتنظيمات الإسلامية في مجتمعاتنا الآن ومدى استيعابها للنظر العربي السياسي ومدى تقبلها له وتحفظها عليه (مع مراعاة تجارب الماضي القريب من الفترة اللصيقة بالحاضر).

- مناقشة العلاقات الدولية للدائرتين العربية والاسلامية.

- وصلة كل تيار وتنظيم وموقفه من التحديات التاريخية والسياسية الكبرى التي تواجهها مجتمعاتنا أو موقفه من بقية عناصر مشروع النهوض والتحرر لبلادنا سواء في السياسة أو الاقتصاد أو انماط الحياة.

المناقشات

١ ـ عبدالله النفيسي (تقديم)

تُعقد هذه الجلسة لمناقشة الفقرة الثامنة من مخطط جدول الأعمال وأرى انه من المفيد في الحوار أن يلتزم في الأطر الخاصة بهذه الجلسة كما حددتها الفقرات المذكورة أعلاه.

٢ ـ أحمد الربعي

أود أولاً أن أطرح ملاحظة تحتاج الى وقفة تأمل، وجدتها في ثنايا بعض الأوراق التي طرحها الأخوة المنتمون إلى التيار السياسي الاسلامي، كما طرحت بحدة في المناقشات. وأنا اطرح هذه الملاحظة من موقع المحبة الصادقة. أما المسألة فهي أنني أشعر أن هناك تولداً متزايداً لما يمكن أن أطلق عليه «الشعور بعقدة الاضطهاد» لدى الحركة السياسية الاسلامية. ففي البحث الذي كتبه الأخ طارق البشري يتحدث عن أن حكومات التحرر الوطني التي اعتلت الحكم قد أقصت الحركة الاسلامية من الساحة السياسية. ويكرر هذا في أكثر من موقع حتى أصبحت المسألة تبدو وكأن هذه الأنظمة قد استبعدت الاسلاميين فقط، في حين أن الواقع يؤكد أن هذه الأنظمة قد استبعدت التيارات القومية والماركسية والليبرالية أيضاً. انها أنظمة معادية للعمل التنظيمي بأشكاله كافة، وليست المسألة مقصورة على معاداة القوى الاسلامية. وفي حديث الأخ عصام العريان حول أن الاسلاميين الآن يعذبون ويسجنون، ويسجن أطفالهم، مع أننا يجب أن نقف ضد كل هذه الأعمال التي تمارس ضد الحركة الاسلامية بكل اشكالها، فإن واقع الحال أن القوى السياسية الأخرى أيضاً تسجن وتعذب وتضطهد. وقد ذهب عمارة الى أبعد من ذلك حين قال إن الاسلاميين قتلوا وصلبوا كما لم يصلب أحد في التاريخ. وهذا أيضاً كلام يحتاج الى مراجعة. إن سبب طرح هذه الملاحظة هي الخوف من أن تنتشر «عقدة الاضطهاد» بين القواعد الإسلامية، الأمر الذي يؤدي الى نتائج وخيمة: أولها أن هذا الشعور سيولد فكرة أن الجميع ضد الاسلاميين وأن هناك مؤامرة مشتركة ضدهم، الأمر الذي سيجعل من الصعب عليهم التعاون مع القوى السياسية الأخرى، بل قد يشجع أفكار الإرهاب والعنف. كما أن طرح المسألة بهذه الصورة ـ أي بصورة أن الاسلاميين هم الوحيدون الذين يعذبون ـ سيؤدي الى اظهار الأنظمة المضطهدة وكأنها أنظمة تمثل قوة سياسية تعادي الإسلاميين فقط. والواقع أن القوى الظالمة التي تحكم عدداً من الأقطار العربية هي قوى معادية لكل عمل سياسي، بل ولكل مخلص لوطنه وأمته.

أنتقل الآن إلى نقطة أخرى وهي أنه علينا حين نستخدم لفظ الاسلاميين أو القوميين

أن نتذكر أننا نتحدث عن قوس قزح بألوان عديدة. فالاسلاميون ليسوا طرفاً واحداً، كما أن القوميين ليسوا كذلك، وعلينا ألاّ نضع هذه القوى في سلة واحدة حتى يسهل علينا التعامل معها.

أما النقطة الثالثة، فهي أنه علينا التخلص من فكرة «المؤامرة» التي تحكم تفكير الكثيرين. فالحركة القومية عند البعض هي مؤامرة غربية ضد الاسلام، والشيوعية هي مؤامرة يهودية والحركة الإسلامية هي مؤامرة مرتبطة بالحركة الاستعمارية. وهذه مسألة خطيرة، لأنها تهمل حقيقة أن القوى السياسية والإجتماعية هي نتاج مجتمع معين، في مرحلة معينة، وانها إفراز لهذا المجتمع. فليست الحركات السياسية والفكرية نبتاً شيطانياً، بل هي نتاج حركة التاريخ وحركة المجتمع. وعندما نفهم ذلك، ستسهل علينا إمكانية الحوار.

٣ ـ دلال البزري

هل بات كافياً تصنيف التيارات السياسية العربية على مستوى الخطاب فحسب، كالقول إن التيار القطري أكد على الإنتماء إلى «الدائرة المحلية»، أو ان التيار القومي اكد على الانتماء إلى «الدائرة القومية»، والتيار الإسلامي أكد على الإنتماء إلى «دائرة العقيدة»، والتيار الماركسي أكد على الانتماء الى «الدائرة الأممية»؟

ففي الممارسة والمكونات السياسية وضمن المعطى العام، نلاحظ:

ـ ان **التيار القطري** تداخل عنده الطائفي بالقبلي بالعائلي (طوائف أو قبائل أو عائلات حكمت). وهو الآن يعمل من أجل الإقليمي.

ـ وان **التيار القومي** زاوج بين القطري (مصلحة القطر فعلياً هي التي تملي غالباً سياسته القومية) والعقيدي (تدخل عبد الناصر في اليمن تحت شعارات إسلامية، فيما أقام الوحدة مع سوريا تحت شعارات قومية) والمذهبي (أقليات مذهبية حاكمة لنظم قومية).

ـ وان **التيار الإسلامي** تراوح بين المذهبي ـ الطائفي (أدبيات وممارسات تجاه الأقليات المذهبية والطائفية) والقطري (القيادة المصرية للاخوان المستشفة في نصوص حسن البنا، والتمرد التونسي عليها مؤخراً)، وبين القومي وآليته التفاعل مع القضايا القومية الكبرى لا التفاعل مع القوميين، ثم الكوني (النشاطات ما وراء البحار والقارات).

ـ وان **التيار الماركسي** زاوج بين الطائفي ـ الإثني (أقليات إثنية أو طائفية هي الغالبة في قيادات وقواعد بعض الأحزاب الشيوعية) والقومي (أحزاب شيوعية عربية ذات اجتماعات ومواقف وتنسيقات شبه موحدة) والقطري (الأولوية التي أعطيت خلال فترات للنضالات المطلبية على حساب النضالات القومية).

٤ ـ أحمد صدقي الدجاني

أركز النظر على مناقشة العلاقات الدولية للدائرتين العربية والاسلامية ضمن جزئيات هذا الموضوع، وأطرح عدة أفكار.

لقد كشف تعليق سياسي غربي على حادث تفجر مصنع في دولة عربية عن اتفاق تم ابرامه بين الدول الصناعية السبع بشأن الصواريخ المتوسطة المدى، وهو يقضي بأن تحول الدول الموقعة عليه دون السماح لأية دولة من دول العالم الثالث بتصنيع هذه الصواريخ وحصر تصنيعها في نطاق الدول السبع. وبرزت هذه المفارقة صارخة. ودللت على سيطرة منطق الهيمنة في هذه الدول.

يلفت النظر أن الدول الغربية تخطط سياساتها في منطقتنا وفي اعتبارها الصلة الوثيقة القائمة بين الدائرتين العربية والاسلامية. وهي من ثم تستهدفهما معاً بمخططاتها لفرض التبعية لها عليهما. ونشير هنا الى محاضرة شارون في مطلع عام ١٩٨٢ التي ألقاها بعد الاتفاق الاستراتيجي الأمريكي ـ الاسرائيلي، وتحدث فيها عن مجالات ثلاثة بخطوط حمراء لكل مجال، شملت دول الجوار لفلسطين، ثم دول العمق العربي حيث النفط، ثم دول العمق الإسلامي. لنذكر بدور الكيان الصهيوني أيضاً في تنفيذ هذه المخططات، كما نشير إلى أن أية مقاومة للهيمنة الغربية تظهر في الدائرتين هي عند الغرب تعبير عن التطرف. وقد أطلق عليه في الخمسينات «تطرف القومية العربية» وهو يسمى اليوم «تطرف الأصوليين الاسلاميين».

مطلوب اذاً أن نحشد طاقات الدائرتين لمواجهة الصهيونية العدوانية، ومحاولات الهيمنة الغربية، والتخلص من التبعية، وبناء القوة الذاتية. ومطلوب أيضاً إفشال محاولات وضع صراعات وقتية تنشب في الدائرتين على قدم المساواة مع الصراع العربي ـ الصهيوني الذي هو صراع وجود ومصير.

من الملاحظ أن هناك سعياً في كل من الدائرتين للعودة الى الأصول، وهذا ما نراه في تيار نظام عربي ونظام إسلامي. وقد قام في الدائرتين جامع سياسي وحضاري واحد على مدى قرون منذ قيام الخلافة وحتى الغائها عام ١٩٢٤. وهكذا فإن تقوية اللحمة بين أقطار الدائرتين هو سير مع التيار واستجابة لمشاعر أصيلة فضلاً عن متطلبات واقعية.

واضح أن التفاعل بين التيارين القومي والديني في مقاربة الأوضاع السياسية قائم على صعيد الفكر. وقد آن الأوان أن يتحقق على صعيد الممارسة، وبخاصة في مواجهة العدو الصهيوني.

٥ ـ رضوان السيد

الأوضاع السياسية السائدة في منطقتنا معروفة: دول قطرية مجزأة، وتجزئة، وهيمنة أمريكية شبه مطلقة.

أما التيـاران الإسـلامي والقـومي في العقــدين الأخـيرين من السنــين فقـد اختلفت استجابتهما للأوضاع المستجدة بعد وفاة جمال عبد الناصر. فأكثر القـوميين التحقـوا بالأنـظمة السائدة أو كادوا، والاسلاميون شكلوا منذ منتصف السبعينات الفريق الـرئيسي في المعارضـة في أكثر البلدان العربية.

انعكس ذلـك بشكل كـامل في مماحكاتهـما وطروحـاتهما اليـوميـة في الصراع السيـاسي السائد. وقد قرأت أكثر أدبيات التيارين فلم أجد معالجة للقضيتـين الكبريـين اللتين يـدعيان تمثيلهما: التحرر من الهيمنة الإستعمارية، والسعي لتوحيد الأمة في دولة. وأود أن أذكر تجـربةً شخصية في هذا المجال. درست في جامعـة المانيـة مطالـع السبعينات كـانت تسودهـا تيارات سياسية طلابية يسارية. ثم عدت مطالع الثمانينـات إلى تلك الجامعـة فلم أجد منهم أحـداً. سـألت بعض من رأيته منهم: اين أنتم الآن، ولمـاذا اختفيتم؟ فقال لي: وجـدنـا أن القضيـة التي قمنا من أجلها خطأً من الأساس فأعلنّا حلّ تنظيمنا رسمياً وانفضضنـا. أيها الأخـوة: إما أن قضيتيكم الأساسيتين: التحرر والتوحد صحيحتان، فينبغي العودة الى الدعـوة اليهما واللقـاء على أساس منهما ويكوّنان أرضية اللقاء والحوار؛ وإما أن القضيتين خاطئتان، فينبغي إسقـاط الدعوى، وإنهاء المماحكة، والاعتراف بضرورة فضّ السامر.

٦ ـ عصام نعمان

لعل الموضوع الذي يتطلب بحثاً وتنظيراً هـو مفهوم السلطة عمـوماً ومـدلولهـا النظري والعملي عند العرب وفي الاسلام خصوصاً.

ما هي السلطة؟ هل هي فعل حضور يتبـدى في الجماعـة؟ فإذا الجـماعة حيـال صاحب السلطة كالمرآة للفرد العادي: يرى نفسه فيها فيزهو ويرنو إلى مزيـد من الحضور والـزهو؟ أم هي فعل قدرة تمتحن أثـرها في الجـماعة أيضـاً فيزهـو صاحبهـا في التغلب ويطلب مـزيداً من الغلبة من أجل مزيد من الغبطة؟ أم هي فعل رحمة يحقق صاحبهـا ذاته في الجـماعة بمـا يشيع فيها من رعاية وعدل واحسان وخير؟ ثم ما هي غاية السلطة؟ هل هي الصـدارة أم التغلب، أم الرعاية بما فيها توفير الأمن والكفاية والعدل؟

يخيـل إليّ أن ثمة قصـوراً في الاجتماع السيـاسي العربي لهـذه الجهة، نجم وينجم عنـه انحراف في ممارسة السلطة أياً كان النظام السياسي وأياً كانت المبادىء والمثل العليا التي تحركه سواء أكانت اسلامية أم غير اسلامية. فالاستبداد في ظل نظم الإسلام متواتر كالدكتاتورية في ظل النظم غير الإسلامية في دنيانا العربية. ولعل مـرد ذلك إلى أن السلطة في دنيـانا العـربية أقوى من المجتمع، فالمؤسسات عنـدنا هي الأفـراد القيِّمون عليهـا، إذا كانـوا خيّرين كـانت خيّرة، واذا كانوا شريرين كـانت شريرة. فليس ثمـة مؤسسات متجـذرة فيها يتعـدى القيمين عليها.

ولعل هذا هو سر التخلف المزمن الذي نرتـع فيه. ذلـك أن نظرة سريعـة الى مراحـل

التاريخ المعاصر تنبئنا بأن التقدم في دول العالم موفور حيث المجتمع أقوى من السلطة أو متكافىء في القوة معها، وأن التخلف سائد حيث السلطة أقوى من المجتمع. واذا شئنا أن نفسر هذه الظاهرة بشيء من التحليل لوجدنا أن الإكراه عنصر أساسي في طبيعة السلطة، فإذا اشتط بها صاحبها بلغ مبلغ القمع، والقمع منافٍ للتقدم. فالتقدم مؤسس في الحرية، مزروع في روح المبادرة. اذا انتفت الحرية انتفى التقدم.

كل ذلك لأن السلطة عندنا أقوى من المجتمع، والإكراه أغلب من الحرية. لذلك كان تاريخنا السياسي تاريخ الأفراد المتغلبين وليس تاريخ المؤسسات والمجتمعات الأقوى من السلطات.

هذا يقودنا إلى حيث يقتضي أن نركز - كمصلحين ونخبة وحركات وأحزاب - جهودنا. ونقطة التركيز هي المجتمع. عليه يجب أن تنصب جهودنا من أجل تحريره من ارتهانه للسلطة ولاصحاب السلطان، وأن نستلهم من روح الإسلام وتراثه ومن جماع التراث الانساني ومن التجارب المعاصرة قيماً ومبادىء ومسالك وآليات تكفل تغليب المجتمع على الدولة أو تساويه معها في الوزن والمبادرة على الأقل.

في هذا السياق تستبين الحاجة إلى تصويب مدلول السلطة بحيث تصبح، إلى كونها حضوراً وقدرة، مسؤولية ورسالة أيضاً، هدفها رعاية الإنسان في جميع مناحي حياته بحيث ترتقي انسانيته وتغتني وتصبح معيار كل تقدم سياسي واجتماعي.

إن حركاتنا السياسية المختلفة نشدت دائماً السلطة من أجل أهداف ومثالات، أو هذه كانت دعواها على الأقل. لكنها وسط مدلول ناقص للسلطة وانحراف مزمن في ممارستها كانت الحركات المعارضة تنتهي، بعد القبض على مقاليد الحكم والتلوث بالسلطة، إلى حيث انتهت الحركات الحاكمة السالفة.

هذا بشكل عام الدور الفاسد أو الحلقة المفرغة التي انتظمتنا منذ زمن بعيد. والحق أن المعارضة والمعارضين ضمن هذا الدور الفاسد يستحقون حكامهم لأنهم جميعاً يدورون ضمن مدلول فاسد للسلطة وممارستها. أما شعبنا فلا يستحق الطرفين.

٧ - عصام العريان

موضوع هذه الحلقة في الحوار هو عن الأوضاع السياسية، بما فيها المواقف من التحديات السياسية الأخرى التي تواجهها مجتمعاتنا. وأبدأ من نهاية الكلام حيث أشارك أحمد صدقي الدجاني وأتأسى به.

فعلاً، إن الفهم لطبيعة كل تيار ومشروعه من أدبياته وفعاليته التي يتحرك بها هو الذي سيساعد على الوصول. فالتيار الإسلامي يمتد في جذور تاريخنا وأمتنا الى بداية الرسالة المحمدية ثم يمتد ويمتد إلى أول نشأة الانسان على هذه الأرض. وقد لخص هدف هذه

الرسالة رجل بدوي عظيم جيء به إلى قائد الفرس عندما قال له كلمات ثلاثاً نحفظها من قديم: إن الله ابتعثنا ليخرج العباد من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، ومن جور الفتيان إلى عدل الإسلام، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة.

إن الاسلام رسالة عالمية موجهة إلى كل البشر بأهداف محددة، والمسلم وهو يتحرك بهذه الرسالة يتحرك بها وهو يعلم قدراً ويقيناً أنه قدر من أقدار الله عز وجل على هذه الأرض.

قد يعترض البعض على هذه المقولات ويعتبر أنها لا تمثل رؤية يسمح معها الحوار بحال من الأحوال، ولكن لي موقف محدد هو أن المسلم عندما يتحرك في الداخل بمشروع، إنما يتحرك علناً ويضحي بنفسه ويُهلك نفسه، بالمعنى البشري يموت، وبالمعنى الإسلامي يستشهد ويفوز لكي يفتح الباب للبشر جميعاً لما آمن به، وأن يحمل لهم رسالته وألّا تقف قيود أو حدود في وجه ابلاغ هذه الرسالة إلى بني الانسان جميعاً.

بهذا المعنى العالمي يصبح المشروع النهضوي الإسلامي مشروعاً مرفوضاً من القوى العالمية التي تسيطر علينا، وأذكر جيداً في حوار مع وفود من الصحف الكبرى وغيرها، بعد أن نجحنا في دخول مجلس الشعب، انه كان من ضمن المتحاورين من قال لهم إن العالم يمر بفترة تغير، وان لديكم حضارة مادية لا تعبأ برسالة السماء، ولا تلقي بالاً لما بعد الموت، وإن العالم الآن يشعر بأن هناك عملاقاً آخر ولكنه وليد هذه الحضارة نفسها وهو اليابان وشرق آسيا، وأنه لا يمنع أبداً لكي يتزن العالم أن يبرز عملاق آخر من الحضارة الإسلامية ليحقق التوازن، على الأقل توازن المصلحة، وتوازن مع الكون والبيئة ومع كل العناصر التي يشتكي منها العالم الآن.

نحن أيها الأخوة جميعاً ـ كمسلمين وكعرب، مسلمين أو مسيحيين ـ نملك أن نوجه خطاباً الى العالم، ونملك أن نحقق له ـ على الأقل ـ جانباً يمكن أن يستقى منه، وهو التوافق الروحي، التوافق النفسي، التوافق مع هذا الكون والبيئة المحيطة به، نحن نملك مشروعاً لو أحسنّا استخدامه، نستطيع أن نوجد لنا قدماً في هذا العالم مع الإستفادة بمعطياته التقنية الحديثة، وحيث لا يراد بنا إلا أن نجتث من جذورنا والا نقف على هذه الأرض، وأن نبقى ذيليين تابعين.

وكما أشار البعض فإن الصراع العربي ـ الصهيوني هو جزء من هذا المخطط، الذي يريد أن نبقى مشغولين دائماً ولا نلتفت الى وجودنا ومكانتنا التي نبغي أن نتبوأها.

نحن كنخبة نلتقي في هذه القاعة ثم ننفض، ولكن يبقى العمل وسط الجماهير لتحقيق ما أشار إليه أكثر من متحدث اليوم للرقي بها في مجال الدفاع عن حقوق الانسان، للرقي بها في مواجهة السلطة. فمن الذي يدفع الإنسان لكي يقف في وجه هذه التحديات، إلا إذا كانت لديه عقيدة سليمة، لذلك أيها الأخوة نريد أن ننظر الى المستقبل، فالعمل العروبي القومي من دون أن يتخذ الإسلام مشروعاً نهضوياً حضارياً له سيفقد رصيداً ضخماً، والعمل

الإسـلامي لا يمكن أن يغفل جـانب العروبـة بحال من الأحـوال بل يبـدأ منها وينـطلق منها لتحقيق الدائرة الواسعة.

إذاً لدينا الأرضية التي ننطلق منها جميعاً، أن نتبنى معـاً مشروعاً حضـارياً نستلهمـه من ديننا وتراثنا وحضارتنا، ويطالب بعضنا بعضاً بـإفراز الصيـغ والمقومـات والمشروعات، فكلنـا مخـطئون، وقبـل أن تطالبني عليـك أن تطالب نفسـك. ولتكن هذه المشروعـات العملية هي أرضية الحوار الممتد والمستمر الذي ننطلق منـه لبناء تصـور نقدمـه للعالم. بمـاذا نواجـه العالم بمعطياته الحديثة؟ بماذا نواجه التحديات التقنية؟ بماذا نواجه الخطط التي تهدف الى إفشال كل طاقات التنمية في بلادنا. هذا كله يحتاج إلى جهد كبير والى أن ننظر بالفعل إلى المستقبـل وأن ننسى حزازات الماضي.

٨ ـ صلاح الدين الجورشي

أنـا أميل إلى أن جـانباً كبيـراً من الخلاف بـين الطرفـين القومي والاسـلامي يعـود إلى عـوامل سيـاسية. لأن الخـلاف مر بمـرحلتين: المرحلة الأولى حددهـا المـوقف من الخـلافـة العثمانية، واستطاع الفكر النهضوي (الأفغاني وعبده أساساً) أن يسيطر على مضاعفـاتها. لكن عندما جاءت المرحلة الثانية مع وصول القـوميين إلى السلطة، وبخـاصة في مصر النـاصرية، اتخذ الخلاف حول السلطة والعلاقة بها شكلاً سياسيـاً سلبياً، فـالخلاف في المـرحلة الثانيـة لم يجد من يسيطر عليه فكرياً وايديولوجياً كما حصـل في المرة الأولى، بـل على العكس اتجـه كلا الطرفين في سياق تسييجه بتبريرات فكرية عقائدية ايديولوجية انتهى إلى درجة القطيعة الكلية وافتعال التناقض بـين الإسلام والعـروبة وبنـاء أنساق ايـديولـوجية مغلقـة غير متحـاورة (في تـونـس وإبّان تـظاهرة لمسـاندة فلسـطين، رفع شعـاران لإبراز التـمايز والتعـارض: فلسطين عربية، مقابل فلسطين اسلامية!).

الآن وبعد التغيرات التي حصلت، وجعلت القوميين في معظم الأقطار يجـدون أنفسهم في المعارضة مـع الإسلاميـين، ويواجهـون أنظمـة حريصـة على اقصـائهم معاً، الأمـر الذي جعلهم يرفعون شعارات ومطالب سياسية مـوحدة، أليست هـذه فرصـة لكي ينقلب العامـل السياسي من عنصر فرقة إلى عنصر توحيد، أو على الأقل، إرساء تقاليد حوار وعمل مشـتركة للنضال من أجل الحريات الفردية والعامة؟ فلو توالت عمليات إصدار البيانات المشتركة حول قضـايا لا خـلاف حولهـا لبدأت عمليـة تذويب الثلج وتجـاوز أخطاء المـاضي، بل قـل شبح الماضي. ورغم أن العلاقات بين القوميين والإسلاميين في تونس لم تتطور هيكلياً، فإن العمل المشترك الذي تم في بعض المنـاسبات وبخـاصة داخـل الرابـطة التونسيـة للدفاع عن حقـوق الانسان، لم تعد تخفى آثاره بخاصة في الاسلاميين (ما عدا حزب التحرير المعارض والرافض لأي تطور أو تفاعل).

أما عن العلاقـة بين الـدائرة العـربية والـدائرة الاسـلامية فـإن الأمر فيـه افتعال، لأن

المطروح مرحلياً ليس توحيد العالم الاسلامي ونحن نعجز بل أصبحنا نخاف من كل مشروع وحدوي بين قطرين عربيين لتوالي الخيبات. فالأمر لا يتجاوز ما طرحه جمال عبد الناصر في أن تكون الدائرة الإسلامية عاملاً استراتيجياً مساعداً لدعم قضايانا القومية كفلسطين والديمقراطية واختراق السياج الدولي اقتصادياً وسياسياً وثقافياً ودولياً من خلال تكوين الجبهات العريضة والتنسيق داخل المؤسسات الدولية. لكن في المقابل يجب ألاّ يتردد القوميون في دعم كل قضية عادلة لشعب مسلم أو أقلية اسلامية غير عربية (أفغانستان، بلغاريا، وغيرهما كثير). فذلك من شأنه أن يذيب هذا الخلاف أو التعارض العربي ويجعل الدائرة الاسلامية حزاماً استراتيجياً. ثم ما المانع أن يحصل تطور في العلاقات بين دولتين متجاورتين واحدة عربية وأخرى «إسلامية»؟ وأذهب الى الافتراض فأقول: ما المشكلة لو تطورت هذه العلاقات إلى درجة التفكير في صيغة وحدوية؟ أليس في المقابل قد استحال اقامة علاقات عادية جدية وغير متوترة بين دولتين عربيتين يحكمهما حزب قومي واحد؟

لذا، علينا أن ننطلق من الممارسة السياسية اليومية في اتجاه تذويب أو كشف تدريجي للخلافات أو التباينات النظرية التي تراكمت خلال الأربعين سنة الأخيرة، وهذه دعوة الى انتهاج الأسلوب البراغماتي في تقريب العلاقة بين الطرفين. وهذا يستوجب الإرتكاز أو البدء بالنقاط الجامعة وليس الاعتماد على نقاط الخلاف دون أن يعني ذلك تأجيل الخوض فيها وتفكيكها تدريجياً.

٩ ـ فهمي هويدي

من الواضح أن مساحة الاتفاق حول تحديات الحاضر أوسع من مساحة الاتفاق حول مشروع المستقبل. لذا فإنني أدعو الطرفين ـ الاسلامي والقومي ـ إلى التعامل مع المساحة أو المساحات المتفق عليها، وتأجيل ما هو مختلف عليه الى المستقبل باحتمالاته وحواراته الممكنة. ولربما أدى التعامل على أرضية الحاضر المتفق عليه إلى مد الجسور وتذويب الجليد بين الطرفين، بما ييسر لهما مستقبلاً أن يقتربا بعضهما من بعض أكثر، فيفتح ذلك الطريق إلى التغلب على مشكلات المستقبل.

في هذا الصدد أقول ان التيارين الاسلامي والعربي رغم أنهما القوتان الرئيسيتان في الساحة، فإن الأقدار شاءت أن تضعهما خارج الشرعية أو في مكان الرفض من الخريطة السياسية في أكثر بلداننا العربية.

وبالتالي فلعلي أقول ان قضية الحرية وحقوق الإنسان هي الساحة التي يلتف حولها الطرفان الآن، ليس لأنهما من ضحايا غياب الحرية فقط، ولكن لأن هذه القضية تمثل إحدى المعضلات الكبرى في واقعنا الراهن أيضاً.

وليس مفهوماً لماذا لا يسعى الطرفان، مثلاً، إلى العمل معاً في لجان حقوق الإنسان أو الدفاع عن الحريات في مختلف أوطاننا العربية.

ولماذا لا يسعيان إلى التعاون بينهما في الانتخابات البرلمانية والنقابية؟

ثم لعلي أقول أيضاً إن قضية فلسطين تمثل محوراً آخر من محاور اللقاء الأساسي بين التيارين، ولا ينبغي أن يضيق صدرنا بشعار يرى أن فلسطين عربية، وآخر يرى أنها إسلامية، لأن مساحة العمل تحتمل الإثنين. فلا بأس أن يخوض العروبيون والقوميون المعركة من منطلق عروبي وأن يخوض الإسلاميون المعركة باعتبارها جهاداً إسلامياً.

المهم أن الإثنين يصبان في وعاء واحد، أو ينبغي أن يصبا في ذلك الوعاء وهو تحرير فلسطين.

أعتقد أننا إذا تجاوزنا الحساسيات ومرارات الماضي، وتطلعنا إلى المستقبل، فسنجد أن هذين الموضوعين العاجلين يمثلان قاعدة ينبغي على الطرفين أن يتلاقيا عليها، ولنترك خلاف المستقبل الآن، ولننشغل بالعاجل عن الآجل.

١٠ ـ محمد علي الجوزو

اعتبرت القومية العربية منذ البدء نفسها مغايرة للأحزاب الإسلامية. إنها أحزاب تقدمية أو إشتراكية، وبالتالي فقد كانت هناك نظرة متعالية منها تجاه احزاب الاسلام. فقد كانت التهمة دائماً بأن الأحزاب الإسلامية تمثل الرجعية. هذه النقطة بالذات جعلت القوميين العرب ينتهجون نهجاً مادياً، أي يؤمنون بالمبادىء المادية التي تأتي إلينا سواء من الشرق أو من الغرب، الأمر الذي جعل هذه الأحزاب تصنف نفسها بأنها أحزاب يسارية في كثير من الأحيان، بينما اعتبرت الأحزاب الإسلامية يمينية. وهكذا كان الصراع دائماً فكرياً وسياسياً ودينياً بين التيارين القومي والاسلامي.

فالأول ارتبط إلى حد كبير بصداقة الإتحاد السوفياتي لفترة من الزمن وأخذ يتأثر تأثراً كبيراً بهذه الصداقة. وقد كان الإتهام يزداد قوة بالنسبة الى الاسلاميين كلما ازدادت العلاقة بين القوميين العرب والأحزاب الوطنية العربية وبين الاتحاد السوفياتي وكان اتهام الأحزاب الاسلامية بأنها مرتبطة بالرجعية العربية يزداد دائماً وأبداً.

وكانت الأحزاب العربية القومية تعطي الشهادات، شهادات وطنية أو شهادات الخيانة، بالنسبة الى بقية الأحزاب والشخصيات، لأنها تعتبر نفسها المهيمن على قضايا الوطنية وقضايا العروبة، ولذلك اتسعت الفجوة بين التيارات في عهد عبدالناصر بالذات، عندما حدث الصدام بينه وبين الأخوان المسلمين. فكانت النتيجة أن استفاد القوميون إلى حد كبير من هذه الفرقة التي تمت في تلك الفترة. وكان من الطبيعي أن يزداد التناقض الفكري بالنسبة الى القضية الدينية بالذات بين الفريقين. فالعروبيون وإن كانوا من المسلمين فإنهم كمثقفين عرب أخذوا في التطاول بعض الشيء على مبادىء الإسلام وعلى قضايا الإسلام بحجة أنها تؤخر الركب العربي عن التقدم. بينما تمسك الإسلاميون أكثر فأكثر بعقيدتهم

واعتبروا أنفسهم مضطهدين من قِبل السلطات التي تبشر بالتقدمية العربية. هذا الواقع كان موجوداً، ثم ـ كما قلت ـ جاءت هزيمة عام ١٩٦٧ فغيرت كثيراً من المفاهيم بين هذه الأحزاب. وتغيرت المواقع اذاً، فإذا بالأحزاب التي كانت تُجمع على أنها وطنية أو تقدمية، جزء منها يقف إلى جانب عبد الناصر، وجزء يعاديه ويهاجمه. وكما ذكرنا أيضاً جاءت الثورة الفلسطينية وادعى كل واحد من هذه الأحزاب أنه مُغرم بهذه الثورة وأنه العامل الكبير الذي يؤيد هذه الثورة ويتبناها، وكثر الواردون على المنهل العذب، واستطاعت الثورة الفلسطينية أن تستقطب عدداً كبيراً من هذه الأحزاب ظناً منها بأن هذه الأحزاب ستكون عضداً لها في معركتها ضد الصهيونية. ولكن الظروف تغيرت ـ وكلكم تعرفونها، وأعود إلى الحديث عن لبنان ـ وتعرفون أن الأمور تطورت تطوراً غريباً حتى رأينا هذه الأحزاب تقف بوادٍ والثورة الفلسطينية تقف بوادٍ آخر. والآن نحن أمام طرح جديد، وهذا الطرح يتطلب منا أن نلتقي كعروبيين وإسلاميين، وأنا أفضل كلمة «العروبيين» على سبيل المجاز لأني أعتبر أن العروبة أعم وأشمل من أن تكون مرتبطة بأحزاب قومية أو بالأحزاب العربية. لأن العروبة تشمل كل من تكلم اللغة العربية من الإسلاميين والقوميين وغيرهم. هذا اللقاء الذي ندعو إليه، يجب أولاً أن نطالب اخواننا في الأحزاب القومية أن يتخلوا عن نزعة التعالي التي يدعيها بعضهم بحجة أنهم يمثلون التيار المثقف في الأمة العربية، فالاسلاميون مثقفون أيضاً، وللأسف الشديد، وأقولها بكل ألم، إنني كنت في هذين اليومين أستمع، إلى بعض الطروحات من بعض الأخوة، ورأيت أن كثيراً من المسلمين لا يعرفون الإسلام، ولا يطّلعون على الدراسات الإسلامية. الفقه الاسلامي كلمة نقولها دون أن ندري ما هو هذا الفقه. أرجو أن نكون واضحين، ولذلك رأينا منطقاً عجيباً في قضية البحث عن الرأي والإجتهاد وما هو مصدر التشريع، فمصادر التشريع موجودة في الكتاب والسنة والقياس والإجماع، وللأسف لا يعرفون ما هو الإجماع، ومن هم الذين يحل لهم الإجماع، فهذه قضية تتعلق بالإجتهاد في حل مشاكلنا، لا نعرف ما هو عنوان المصالح المرسلة التي تعطينا المجال لكي نجتهد ونخدم قضايانا.

من هنا أرجو أن نطّلع على هذه العلوم إذا أردنا أن نلتقي فكرياً ـ على الأقل ـ لا أطالب الجميع بأن يلتزموا إسلامياً بالدين الإسلامي وبالعقيدة الإسلامية، فهذه حرية، ولكنني أطالبهم بأن يعرفوا الإسلام جيداً حتى يتم التعارف، فالمطلوب هو أن يعرف بعضنا الآخر، أن نلتقي على قضية حرية الإنسان في العالم العربي، قضية الاضطهاد الذي يمارس ضد الإنسان في العالم العربي، ضد الإنسان الفلسطيني بالذات في فلسطين. كيف نستطيع أن نساعد هذا الشعب؟ فأنا لا أسمع أصواتاً ترتفع إلا الأصوات الرسمية، فكيف نستطيع أن نخدم هذه القضية كإسلاميين وعروبيين؟ كيف نستطيع أن نحرر أنفسنا من الأفكار المستوردة من هنا وهناك. فالإنسان الحر هو الإنسان الذي يستطيع أن ينتمي إلى حضارة، ليس كل ما هو مستورد جميلاً.

في النهاية نحن نريد ساحة نلتقي عليها، وأعتقد أن القضية الفلسطينية قضية مهمة جداً، وكذلك الحال بالنسبة الى القضية اللبنانية التي قد يصل معها لبنان الى ما وصلت إليه

فلسطين، إذا لم نتدارك الأمر، واذا لم نحاول أن نتعاون معاً في حل هذه القضية. وإنه لشرف لهذا الشعب أنه دفع الثمن غالياً طوال خمسة عشر عاماً وهو يناضل ويكافح في سبيل القضية الفلسطينية.

ومن هنا أقول إن هناك مجالات كثيرة للقاء، وعلينا أن نجتمع، وإذا لم نستطع أن نتفاهم حول قضايا تطبيق الإسلام فلنعمل على أساس تطبيق مبادىء الدفاع والنضال والجهاد في سبيل قضايانا الكبرى.

١١ ـ راشد الغنوشي

باسمي وباسم إخواني في حركة النهضة، أحيي هذا الجمع الكريم، الذي تفضل مركز دراسات الوحدة العربية مشكوراً بدعوتنا الى الحوار معهم والتعرف اليهم. ان هذا اللقاء لحري أن يغذي أرواحنا، وهي ترزح تحت وطأة الهزائم، بالأمل في عودة الرشد الى نخبة هذه الأمة بعد دهر طويل من الصراع والتنابذ والإقصاء... الأمل في أنها قد أدركت واستبقت الأخطار المهلكة المهددة لوجود الأمة، وأن ليس لها من مستقبل في دنيا الحضارة، بل من أمل في البقاء ما لم تول الأدبار المنازع الحزبية الضيقة والمنافع القريبة وكل ضروب الإقصاء للمخالف، والتآمر عليه، والتحالف مع المستبدين مهما كان لون بريقهم الايديولوجي، والإقبال على الحوار الجاد وترويض النفوس على القبول بحق الاختلاف، والبحث المنصب على مساحات اللقاء والتعاون، وفق مأثور الامام البنا «نتعاون فيما اتفقنا عليه، ويعذر بعضنا بعضاً فيما اختلفنا فيه».

إن الإنتقال بأمتنا من طور التآكل والتفتت الداخلي الى طور البناء والإعداد الجاد إلى مواجهة مصيرها والى مواجهة أعدائها، مواجهة المشروع الصهيوني المعربد وحليفه الحقيقي الإستبداد الداخلي، هذا الانتقال يقتضي من النخبة الموجهة وعلى رأسها أصحاب التيار الإسلامي والقومي ما يلي:

أ ـ اعتماد الحرية مبدأ مقدساً ورفض الاستبداد في كل أشكاله وتلوناته الايديولوجية. ولا سبيل إلى ذلك إلا بتعميق مفاهيم الحرية في ثقافتنا وتراثنا وتأصيل حق الاختلاف والتعدد والتنوع ضمن دائرة الوعاء للأمة. فما لم ير المخالف في منظورك الايديولوجي مكانه مرعياً كمواطن من حقه أن يخشاك على مصيره. مطلوب من كل طرف أن يؤصل في منظوره الفكري مبدأ التعددية والمواطنة.

وينبني على اتخاذ الحرية مبدأ ومدخلاً للحوار والنهوض من الدرك الأسفل الذي تردت فيه أمتنا التسارع الى التناصر كلما استطال مستبد وعربد دون نظر إلى المصالح الحزبية الطبقية والغربية إذ الاستبداد شر كله ومرتعه وخيم. ومن لواحق ـ بل من مقتضيات الحرية ـ ومدخلاً للدخول بأمتنا في طور جديد، تأصيل الحرية والحوار والتعاون بين نخبها واعتراف هذه النخب بعضها ببعض إعترافاً فكرياً وعملياً بعيداً عن كل منزع تجاري ظرفي.

ب ـ التحرر من الأنظمة الفكرية المغلقة التي تقسم في ضيق وتعسف الألوان إلى أبيض وأسود والقضايا إلى «أما وأما». إن قضايا الإنسان شديدة التعقيد والتشابك ولا سبيل الى علاجها إلا باعتماد النسبية في معظم أحكامنا على الأشخاص والجماعات، فذلك هو منطلق القرآن العام. فهو إذ يتحدث عن أهل الكتاب لا يستعمل «كل» بل «من»؛ التبعيضية ﴿ومن أهل الكتاب من أن تأمنه بقنطار يرده إليك ومنهم من أن تأمنه...﴾. واذا تحدث عن علاقة المسلم بالكافر لا يضع نقطة وإنما مجالاً، فهم ليسوا جميعاً اعداء بل منهم الصديق والعدو ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا اليهم إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا اليهم إن الله يحب المقسطين﴾ وإذا كان الإسلام في ذاته حقاً مطلقاً فليس تمثلنا له في الغالب كذلك بل هو تمثل مبني على صعيد التصور والتنزيل في الواقع ... فرق اذاً بين الإسلام والفكر الإسلامي. فمجال الأول الاطلاق، ومجال الثاني النسبية غالباً. إذاً ليس في الاسلام كنيسة تستطيع أن تكسي فهمها النص وتنزيله أثواب الحقيقة المطلقة.

ومن أهم مصادر الغلو الإنغلاق والانحباس في سجن مذهب واحد، واجتهاد واحد، واعتقاد أن ليس وراءه إلا الضلال. إن التعصب المذهبي السياسي والتربوي والفقهي محتد القطيعة وسيف الحرب وسبب البلاء.

ج ـ الحذر من تناول قضايانا من الزاوية التاريخية ـ فتاريخنا الحديث والبعيد، رغم ما حفل به من ضروب التسامح والتعايش في إطار التعددية داخل الدائرة الإسلامية وخارجها مما لا نظير له في تراث أية أمة أخرى، فإنه حافل بالجراح في كثير من محطاته. والغريب أن هذه الجراحات لا تزال تنزف حتى يومنا هذا، على تقادم عهد كثير منها مثل حدث الفتنة الكبرى، والصراع بين علي رضي الله عنه والمنشقين عنه. وفي تاريخنا القريب جراحات أخرى لا تزال تمزق أمتنا. فإلى متى ستظل أمتنا واقفة عند هذه الجراحات وكأنه لا شغل لها غير ذلك، وكأن حاضرنا ليس فيه ما يشغلنا.

دعوة حارة إلى تجاوز جراحات الماضي والحاضر ترجيحاً لكفة الحاضر والمستقبل، إذا كنا عازمين حقاً على أن يكون لنا مستقبل. دعوة إلى تجاوز المرحلة الناصرية وما حفلت به من جراحات وآلام. المؤمنون مدعوون إلى أن يحتسبوا آلامهم، وخصومهم مدعوون الى الكف عن الدفاع والتبرير ﴿تلك أمة قد خلت...﴾. نحن ندعو إلى تناول قضايانا من جهة المستقبل.

د ـ الحذر من التعامل مع الواقع من موقع الأقلية. فهذا التعامل هو الذي أفرز، أو ساهم في اختلاق مقاييس للتصنيف تنتهي غالباً إلى إقصاء الجمهرة المسلمة والنخبة الممثلة لها، كالتقدمية والعلمانية والإشتراكية والإستنارة والحداثة. وينتهي الأمر إلى اسقاط الإسلام وإقصائه عن مهام بناء المجتمع الثقافي والسياسي والتشريع من أجل إرضاء الأقليات، غافلين عن أن الإسلام هو هوية أمتنا وروح قومياتها، وبخاصة منها القومية العربية التي كان الإسلام موجدها وباعث مجدها. كما أكد المفكر القومي عصمت سيف الدولة في كتاب حول

الاسلام. والإسلام هو ثقافة العرب مسلمين وغير مسلمين، هم جميعاً ينتمون الى أمة الإسلام كما شهدت بذلك «الصحيفة» دستور المدينة.

إن الأقليات الدينية والعرقية في الوطن العربي هي جزء من كيان الأمة، ينبغي أن يطمئن على أن حقوقه مرعية، ولكن ليس له أن يفرض على الأغلبية التنازل عن الإسلام، سلاحها في مواجهة أعدائها ومواجهة التخلف والدخول من خلال ذلك إلى حضارة العصر والمشاركة فيها. إنه لا مجال في أرض العروبة للعلمانية، كما أكد المفكر القومي محمد المسعود الشابي ذلك أن الجوهر في المفهوم القومي هو توحيد أرض العروبة، وليست العلمانية جزءاً من ذلك بل إنها عامل تشتيت في مشروع أحوج ما يكون إلى عناصر التجميع، والإسلام أولها، كما أكد محمد عابد الجابري.

هـ ـ اعتماد منهج التنافس في خدمة قضايا الأمة الكبرى، كالحرية ومقاومة الاستبداد وتحقيق التنمية ومقاومة المشروع الصهيوني، أسلوباً في التعامل بين تيارات العروبة والإسلام بدل أسلوب الجدل النظري.

و ـ العمل على تحقيق مجالات للعمل المشترك بين التيارين في مؤسسات الدفاع عن حقوق الإنسان والمؤسسات الصحافية والدفاع عن فلسطين وأفغانستان.

١٢ ـ هشام جعيط

اسمحو لي أن أبدي بعض الملاحظات من منظور تاريخي أساساً. فلو نظرنا إلى مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية لوجدنا أنه وقع تحرك عظيم مثل الزلزال في المنطقة العربية. فالخمسينات شهدت في المغرب العربي أولى نجاحات الحركة الوطنية وأول بروز الدول الوطنية، أما في المشرق، فإن ثورة ٢٣ يوليو دشنت التيار العروبي الناصري. كما أن الرافد الآخر للحركة القومية الوحدوية ـ البعثية أخذ في البروز. وقد عاش العالم العربي لمدة عشرين سنة تقريباً على فكرة بناء الدولة الوطنية في المغرب وعلى النظام القومي العربي في المشرق. والحقيقة أن هذه الفترة أدخلتنا في الحداثة بصفة جدية بما يعني الإستقلال الوطني وبناء الدولة والتنمية والتصنيع وتغيير الذهنيات بسرعة رهيبة. ومن الطبيعي أن تخترق الدولة والمجتمع من طرف التيارات الغربية أو الشرقية في مثل هذا التحول الضخم بكل ما يعني ذلك من شوائب، مثل تغييب الشخصية الإسلامية والاجحاف في التحديث واستجلاب عناصر سيئة في تقنية سياسة المجتمع. لا شك مع هذا في أن الفترة كانت بناءة في الجملة، وكانت الرحم الذي أفرز المجتمع الحديث بشوابته وتطوراته. لكنها فترة لم تفِ بوعودها بصفة سريعة ومحسوسة: فالدولة القومية أجهضت، كما أن الدولة العربية عموماً لم تأت بالفردوس الموعود. بل إن ديناميتها خلقت مشاكل جديدة سيعانيها الجيل الجديد.

على أنه ليس من المشروع أن نحاكم التيار القومي بفشل الدولة القومية في بناء

الوحدة، ذلك لأن الأمة العربية ما زالت تبني ذاتها بـذاتها في كـل جوانب الحيـاة الإنسانيـة، وسيستمـر هذا العمـل لمدة طـويلة وليس بالضرورة عـلى طريق الـدولة وإنما بخلق المجتمـع العربي الموحد شيئاً فشيئاً في علاقاته الاقتصادية وعلى مستوى المواصلات والثقـافة والـذهنيات وشبكات المصالح، أي على جميع المستويات. إنما الفترة القومية هي التي أعطت الدفعة كما أنه يجب الحفاظ على الفكرة كي لا تضيع، حتى يقع تحقيقها يوماً.

وأقصد بالفكرة فكرة الأمة. وقد كنت دائماً أفكر بأن مفهوم الأمة العربيـة منقوص وأن التسمية الصحيحة هي الأمة العربية الإسلامية، لما هناك من جدلية بين العـروبة والإسـلام. فالعروبة ليست عروبة بحتة، بل هي مطعمة بصفة واعيـة أو غير واعيـة بالمشـاعر الإسـلامية لدى الجماهير، وهذا حتى في أوج استقطابها للجماهير.

أمـا بخصوص التيـارات الإسلاميـة التي أميزهـا عن الإسلام العـادي الديني البحت، فيظهر لي أن إحباطات الدولة القومية والدولة الوطنية لعبت دوراً كبيـراً في تغذيتهـا. فهي قد وجدت من قبل، منذ زمن رشيد رضـا وحركـة السلفية، بـل يمكن أن نرجعهـا إلى محمد بن عبد الوهاب. ثم زادت قوة وانتعاشاً مـع الشيخ حسن البنـا. لكنها لم تعـد ظاهـرة عامـة في الوطن العربي، بل لم تعد حديثة، بمعنى أنها ترتكز على العقل السياسي الحديث من حيث مـا لم تشعـر إلا في العشرين سنة الأخيرة. هنا أريـد أن أركز عـلى نقطة: الاسـلاميون يقـولون باعادة بنـاء الأمة الاسـلامية عـلى عكس القوميـين الذين يسقـطون مفهوم الأمـة على الـرقعة العربية فحسب. والتنـاقض واضح جـلي. لكن إذا كان صحيحـاً أن الأمة الإسـلامية عـالمية المطمح من وجهة روحية فهي تبقى مثالية وليست بالمفهوم السيـاسي الممكن. فالأمـة العربيـة تجمعها أواصر محسوسة مثل اللغة والتواصل الترابي والتجربة المشتركة بـالأمس والغد. ثم لـو حللنا التاريخ البعيد لرأينا أن دار الإسلام تفجرت حوالى القرن الرابع عشر يوم ظهرت رقاع حضارية ـ اسلامية متباينة، تبقى مسلمة لكن تنهل من رصيدها الحضـاري الخاص: الـرقعة الفارسية ـ الإسلامية، والهندية والـتركية وحتى الافـريقية. وهـذا فيما أعتقـد تحول حـاسم لا رجعة فيه. فالتيارات الإسلامية لا يمكن أن تكـون لها أيـة نجاعـة وأية فـاعلية إلا في رقعتهـا الخاصة العربية، مع أن هذا لا ينفي الأخوة والتضامن مع بقية العـالم الاسلامي. ولـذا بقدر ما أرى ضرورة الإعتراف من طرف القوميين بالبعد الإسلامي في بناء مفهوم الأمـة العربيـة، أرى، عـلى العكس، ضرورة الإعـتراف بـالنسبـة إلى الاسـلاميـين بحقيقـة الأمـة العـربيـة الإسلامية.

سابعًا: النقد الداخلي

تتناول المناقشات:

ما يراه أصحاب كل تيار في نقد تيارهم الفكري والسياسي، واقتراحاتهم في كيفية تفادي هذه المثالب سواء في نطاق الحركة الفكرية أو الحركة السياسية. ويشمل ذلك النظر الانتقادي، أوضاع الحركات السياسية العربية والاسلامية إزاء بعضها البعض، وأوضاع هذه الحركات إزاء القضايا السياسية الاجتماعية الأخرى التي تشكل مجمل مشروع الإستقلال والنهوض لمجتمعاتنا.

المنـاقشـات

١ ـ محمد حسن الأمين (تقديم)

لا بد لي من توجيه الشكر للجنة الندوة لاختياري رئيساً لإحدى جلساتها، وخصوصاً لهذه الجلسة بالذات التي عنوانها «النقد الداخلي» آملاً أن تسمحوا لي في البدء أن أشكر باسمكم جميعاً مركز دراسات الوحدة العربية وعلى رأسه الأخ خير الدين حسيب للفرصة الثمينة التي أتاح لنا فيها هذا اللقاء المبارك الذي شارف على نهايته، مخلفاً في عقل كل واحد منا ووجدانه شعوراً عميقاً بفائدة الحوار وبالوشائج والأواصر العميقة التي يقيمها الحوار بين المتباعدين فضلاً عن أصحاب القضية الواحدة الذين تكون قد باعدت بينهم عوامل واعتبارات لا صلة لها بجوهر تطلعاتهم وأهدافهم.

إن هذا اللقاء الذي جمعنا على أرض مصر المباركة، وبضيافة مركز دراسات الوحدة العربية، إنما هو مبادرة تاريخية لم تسبقها مبادرة مماثلة في العمل على إقامة جسور الحوار بين تيار القومية العربية من جهة والتيار الإسلامي من الجهة الأخرى، إن لم نقل إن هذه المبادرة المباركة تأتي في الزمن الذي يسعى فيه الساعون من ذوي المقاصد الخبيثة ومن أعداء هذه الأمة الى دق أكثر من إسفين بين العروبة والإسلام والى تأجيج صراعات لا أساس حقيقياً لها بين هذين التيارين الجامعين، مستغلين بذلك انقطاع الحوار والتفاعل واللقاء بينهما.

ولقد اتيح لنا خلال الجلسات المتوالية في اليومين الماضيين أن نكتشف أواصر القربى والمساحة الشاسعة التي نلتقي عليها، وكيف أن الحوار كان كفيلاً بتضييق نقاط الخلاف وحصرها، وكيف أننا جميعاً عروبيين واسلاميين بات الواحد منا يشعر بأنه امتداد للآخر ومكمل له، وكيف أن المهمات الكبرى التي نشترك في الاهتمام بها تحتاج إلينا جميعاً حتى إذا حققنا الانتصار على العقبات والتحديات المشتركة بإذن الله، زادنا الانتصار وحدة وتلاحماً وأسقط المخاوف والأوهام التي لا يثمرها سوى الإنفصال والتفكك.

إن الحوار هو أسمى أشكال التواصل بين الكائنات: بين الإنسان والطبيعة وبين كائنات الطبيعة غير العاقلة. فحبة القمح التي تدخل في حوار عميق مع التراب والرطوبة تنهض من هذا الحوار القاسي سنبلة خضراء تحمل مائة حبة جديدة، والشجرة التي تدخل في حوار مع الشمس والعواصف والأمطار وتخسر بعضاً من ذاتها، من نضرتها وأوراقها، بعد هذا الحوار العنيف، لا تلبث أن تتفجر خضرة وبهاء وتتدلى ثمراً يسر الناظرين بعد أن تكون عناصر الحوار مع الأرض والمطر والريح قد اختمرت في جذورها الحية. إن كل حوار لا يقتلع الشجرة من الأرض يزيدها صلابة وخصباً.

وإذا كان الحوار سنة من سنن الطبيعة والكون، تمارسها الكائنات الحية غير العاقلة استجابة للطبيعة التي ركبها الخالق العظيم فيها، فإن الحوار بين الإنسان والإنسان لا يكون بحكم الطبيعة أو الغريزة بل لا بد من أن يكون وليد الإرادة الواعية والاختيار. وذلك لأن الله تعالى كرّم الانسان بالعقل وحرية الإرادة. وكل تكريم يستتبع مسؤولية، وبالأخص كرامة العقل والإرادة التي نجمت عنها مسؤولية الحرية التي كرم فيها الله بني آدم وحسبتها بعض فلسفات الغرب سبباً لمأساة الإنسان وغربته وقلقه المصيري الذي لا ينقضي.

فالحوار اذاً بين الإنسان والإنسان، فرداً كان أم مجتمعاً، لا يكون إلا بفضل الإرادة الواعية التي تستلزم الاعتراف بالآخر ولا تتورط بنفيه لأنها بذلك تنفي وجودها وتسقط في الطغيان. ولقد فتح القرآن أبواب الحوار على أوسع مدى وقرر أن الهدف من خلق الناس هو أن يتعارفوا، أي يتحاوروا، بحيث ينتهي هذا الحوار بمسيرة الخلق إلى تحقيق الغايات الكبرى من المسيرة البشرية وهذا ما تشير إليه الأيتان التاليتان: ﴿يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾، ﴿يا أيها الانسان انك كادح الى ربك كدحاً فملاقيه﴾. والتعارف في الآية الأولى هو الحوار؛ والكدح في الآية الثانية هو صفة من صفات الحوار الذي يستلزم كدحاً حقيقياً عندما يكون بين الإنسان والإنسان لانه يستلزم في بعض مراحله صعوبة مكافحة الذات والتضحية وربما الفداء، وكذلك عندما يكون بين الإنسان والطبيعة.

وإذا كان الحوار بين الإنسان والآخر ضرورة لاثراء المسيرة الإنسانية وتواصلها في طريق السمو والتحقق، فإن الحوار بين الإنسان ونفسه هو المقدمة الضرورية من أجل أن يستقيم الحوار بينه وبين الآخر. وأبرز وجوه حوار الإنسان بينه وبين نفسه هو النقد الذاتي، وهو أشق أنواع الحوار على الإنسان بل هو بالذات الجهاد الأكبر الذي يطهر المحتوى الداخلي للإنسان ويؤهله لممارسة كل أشكال الجهاد خارج ذاته.

تأسيساً على ذلك كله أتمنى على جميع الأخوة، ونحن نفتتح هذه الجلسة، أن يأخذ بمبدأ الحوار دون تحفظ ولا أخاف عليكم وعلى نفسي من التطرف في المصارحة والمكاشفة بقدر ما أخاف من نتائج القطيعة والإنفصال.

وإذا كانت هذه الجلسة مخصصة للنقد والنقد الداخلي فإني ألتمس وأتمنى على الأخوة من التيارات المختلفة في هذا اللقاء تغليب جانب النقد الداخلي وإعطاءه الوقت والأهمية الأكبر متجاوزين تكرار النقد الذي وجهه كل تيار منها للتيار الآخر. لتكن هذه الجلسة محكاً ومعياراً للشجاعة الحقيقية. شجاعة إتهام الذات ومجاهدة عيوبها وتطهيرها. وسنلمس باليقين أن ذلك سيجعلنا نكبر أكثر سواء أمام أنفسنا أو أمام التيار الآخر الذي نحاوره ويحاورنا.

٢ ـ خير الدين حسيب

أود ابتداء تسجيل الملاحظات التوضيحية التالية:

أ ـ إنني اتحدث بصفة شخصية، وما سأقوله لا يعكس بالضرورة وجهة نظر المؤسسة

التي اتشرف بالعمل فيها، كما لا يعكس وجهة نظر أي تنظيم سياسي قومي لأنني غير منتمٍ تنظيمياً الى أي منها، رغم انتمائي الفكري العام لها.

ب ـ نظراً الى محدودية الوقت المخصص لهذه المداخلة، مهما اتسع صدر السيد رئيس الجلسة وتساهل فيه معي، ولأن المطلوب هو نوع من النقد الذاتي للتيار القومي خلال مسيرته السياسية والفكرية، فإنني مضطر بسبب عامل الوقت إلى التركيز أساساً على الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، أي خلال نصف قرن تقريباً. كما أن ملاحظاتي ستأخذ شكل الاستنتاجات والإشارات المركزة لأن محدودية الوقت لن تسمح لي بعرض التحليل الذي قاد إليها.

ج ـ لقد آثرت، على عادتي في ندوات المركز، وحرصاً على عدم الأخذ من الوقت المخصص لمداخلات المشاركين، العزوف عن المداخلة في المناقشات إلا حينما تضطرني ظروف سير الندوة إلى تأمين سلامة مسيرتها. كما أنني، ولأسباب مختلفة، أؤثر المساهمة حيث تقل أو تصعب أو تتعذر مساهمة الآخرين. وبسبب طبيعة هذه الفقرة من جدول الأعمال التي ناقشها في جلسة هذا الصباح عن «النقد الداخلي» أو «النقد الذاتي»، وبسبب حراجة الموضوع وربما تردد الكثيرين فيه، فقد وجدت نفسي، حرصاً على استكمال هذا الجزء من مخطط الندوة ولأهميته فيما يمكن أن يساهم فيه من توضيح الرؤية وذوبان الكثير من الجليد الذي يفصل بين التيارين، ولتشجيع الآخرين على هذه المغامرة، أن أتقدم بهذه المساهمة المتواضعة في نقد داخلي للتيار القومي، آملاً في أن يشجع ذلك الآخرين من التيارين على المساهمة في عملية النقد الداخلي هذه.

د ـ إن التيار القومي كان ولا يزال يضم أكثر من تنظيم قومي، وما سأشير إليه من ملاحظات لا ينطبق كل منها شمولاً أو درجة على كل التنظيمات القومية التي يحتويها هذا التيار.

انتقل الآن إلى بعض الملاحظات في إطار النقد الداخلي للتيار القومي:

أ ـ تخلف العمل الفكري القومي عن العمل السياسي

لم يقم التيار القومي بعمل وجهد فكري، نظري وتطبيقي، كافٍ يسبق العمل السياسي القومي ويوازيه ويدعمه، ويطوره ويجنبه بعض الأخطاء. وقد ظهرت أهمية هذا النقص وآثاره السلبية بشكل أوضح عند وصول هذا الفصيل من التيار القومي أو ذاك إلى السلطة في الخمسينات والستينات فلم يكن هناك جهد فكري واضح حول شكل الوحدة وصيغها ومؤسساتها وقواها وآليات الوصول إليها وموقف القوى الاجتماعية المختلفة منها، وهكذا. كما ينطبق الأمر نفسه، وبدرجات مختلفة، على الديمقراطية والتعددية السياسية منها بشكل خاص، وتداول السلطة. ووجدت اجتهادات متناقضة أحياناً، أملتها الاعتبارات العملية الآنية. ويصح الأمر نفسه أيضاً على عملية التغيير الإجتماعي والإشتراكية بشكل خاص.

وقد حاولت ثورة ٢٣ يوليو، وبكثير من النجاح في بعض الحالات، أن تسد بعض هذا النقص، وأن تجتهد وهي تمارس التطبيق، وكان الميثاق الوطني الذي صدر عام ١٩٦٢ جهداً فكرياً متميزاً في هذا المجال. إلا أن الملاحظة تبقى واردة ومنطبقة على ثورة يوليو نفسها، فقد كان من الممكن لها أن تنجز أكثر مما انجزت وتواجه صعوبات وأخطاء أقل لو سبقها وصاحبها عمل فكري موازٍ أكثر مما حدث.

والذي يدعو الى قدر من الاطمئنان أنه يوجد الآن للتيار القومي العربي مركز دراسات يمده بزاد نظري وتطبيقي، ولعل التيار السياسي القومي هو الوحيد الذي لديه مثل هذا المركز وبهذا الحجم من النشاط. ولكن يبقى جوهر الملاحظة صحيحاً، وهو أن على التيار القومي أن يهتم بالجانب الفكري، بشقيه النظري والتطبيقي، بأكثر مما كان يهتم ويعمل من أجله في السابق والحاضر.

ب ـ عدم الاطلاع والاهتمام الكافي بالتراث العربي الاسلامي

ان ما يمكن تسجيله على التيار القومي عموماً، وعلى معظم مفكريه بشكل خاص ـ مع استثناءات متميزة في هذا الاطلاع والهضم ـ هو عدم الاطلاع والاهتمام الكافي بالتراث العربي الاسلامي، وبقدر أقل كثيراً من اطلاعهم على الأدبيات والتراث الفكري الغربي، وهو نقص كانت له نتائجه وآثاره في بعض توجهاتنا وممارساتنا. وينطبق الأمر نفسه ـ بالمقابل ـ على غالبية التيار الاسلامي فيما يتعلق بقلة اطلاعه على الأدبيات القومية، وهو نقص متبادل لا يغني ولا يقلل من مسؤولية التيار القومي عن هذا التعقيد. وعلينا أن نتعرف أكثر الى تراثنا وحضارتنا العربية الاسلامية، وأن نعود الى الاصول لنطلع عليها ونعتني بها ونستفيد منها أكثر مما تحقق حتى الآن. ولا يمكن أن يترك هذا كله للمبادرات الفردية وللصدفة، بل يجب أن يكون ضمن أولوياتنا الفكرية وأن يتم التخطيط الواعي لضمان تحققه.

ج ـ قضية الديمقراطية السياسية وأولوية التنمية والتغيير الإجتماعي

أعتقد أن التيار القومي لم يهتم بقدر كافٍ، في الممارسة، بالجانب السياسي من الديمقراطية، بما تعنيه من حريات عامة وحقوق للإنسان وتعددية سياسية وتداول للسلطة والمسؤولية، رغم إقرار فصائل رئيسية منه بها نظرياً في مواثيقها. فقد انشغل التيار القومي عموماً في الخمسينات والستينات بعملية التنمية (كفاية الإنتاج) والتغيير الإجتماعي (عدالة التوزيع) أساساً، أي بالجانب الإجتماعي من الديمقراطية وحقق فيها انجازات مهمة، ولكنه أعطاها الأولوية على الديمقراطية السياسية.

وكان الإعتقاد السائد حينئذ ـ وكنت اتفق معه يومها ـ أنه نتيجة لسوء تطبيق الديمقراطية السياسية في الثلاثينات والأربعينات في عدد من أقطار الوطن العربي، وبسبب الحاجة الملحة الى تنمية متسارعة وبسبب غياب الديمقراطية الإجتماعية بدرجات متفاوتة، ولعجز وقصور وفشل المؤسسات السياسية «الديمقراطية» القائمة حينئذ، فإن عملية التنمية

والتغيير الإجتماعي المطلوب تتطلب طريقة وأسلوباً في العمل لا تساعد الديمقراطية السياسية المعروفة على التعجيل في تحقيقها، وأنه من الممكن «تأجيل» ممارسة الديمقراطية السياسية بمضامينها ومؤسساتها التي نتكلم عنها الآن لبعض الوقت حتى يتحقق إنجاز واضح في التنمية وتستكمل عملية التغيير الإجتماعي وتتحقق الديمقراطية الإجتماعية ثم نعود لممارسة الديمقراطية السياسية. بعبارة أخرى، كانت هناك «مقايضة» بين الديمقراطية السياسية من جهة والتنمية والديمقراطية الاجتماعية من جهة أخرى، وكان التصور أن الثانية ضرورية وشرط مسبق لتحقيق وممارسة الأولى، وانه كان لا بد من «تأجيل» الأولى حتى «تتحقق» الثانية. ولكن، وللأسف الشديد، فقد جاءت النتائج العملية على غير ما نشتهي وثبت خطأ ذلك التصور، فلم يصمد وتشوّه الكثير مما أمكن تحقيقه خلال عقدي الخمسينات والستينات من تنمية وتحولات إجتماعية مهمة بعد التغيرات السياسية التي أعقبت تغيير السلطة السياسية التي أنجزت تلك التحولات الإجتماعية، وتبينت أهمية وضرورة وجود مؤسسات ديمقراطية حقيقية تحمي تلك التحولات الاجتماعية واستمراريتها.

وفي ذلك السياق وتلك الممارسة، لم تكن هناك قناعة كافية لدى التيار القومي عموماً بالتعددية السياسية والاعتراف واحترام «الآخر»، رغم عدم وجودها لدى «الآخر» نفسه عموماً، ولكن ذلك لا يقلل من مسؤولية التيار القومي عنها بخاصة ان فصائل كثيرة منه مارست السلطة خلال تلك الفترة. فقد تمت ممارسة أشكال من التنظيم السياسي الواحد، سواء اتخذ شكل «الاتحاد الاشتراكي» أو «الحزب الواحد» أو «الحزب القائد». وهكذا حلنا بين كثير من القوى السياسية الوطنية وبين ممارسة نشاطها السياسي بحرية، كما انتقلت هذه الممارسة بين فصائل التيار القومي بعضها مع البعض. ونتيجة لذلك، إضافة الى أسباب أخرى، فإننا لم نستطع حشد الكثير من طاقات بعض القوى الوطنية على الساحة العربية والاستفادة منها وإتاحة الفرصة الكافية لها للمشاركة في الكثير من معاركنا الوطنية والقومية، وبخاصة في قضايا التنمية والاستقلال الوطني والقومي والوحدة.

وقد بدأ التيار القومي في غالبيته، على ما أعتقد، يتحسس ثم يقتنع ثم يتبنى الديمقراطية السياسية كقيمة مطلقة بحد ذاتها، ثم يتقدم في طليعة المنشغلين بها وبقيمها ومضامينها ومؤسساتها، وتجلى ذلك بشكل واضح ومتميز خلال العقد الأخير بالذات.

د ـ حول قضية الاشتراكية ومدى التوسع في دور الدولة الاقتصادي

أود ابتداء القول إن موضوع الاشتراكية ودور القطاع العام وتوسيعه في التنمية لم يكن ـ في رأيي ـ خياراً ايديولوجياً بقدر ما كان ضرورة تنموية في الوطن العربي بسبب طبيعة التنمية في البلدان النامية عموماً، وفي المنطقة العربية خصوصاً، والحاجة إلى الإسراع في عملية التنمية، وعزوف القطاع الخاص عن الاستثمار في مجالات حيوية معينة فضلاً عن محدودية إمكاناته وعدم وجود الاستقرار السياسي. كل ذلك اضطر الدولة القطرية العربية إلى التوسع في دور القطاع العام، ولتلك الأسباب أيضاً، فإن تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية ونمو

القطاع العام بشكل متزايد حدث في أقطار عربية نفطية خليجية رغم أنها ترفع شعار الاقتصاد الحر، ولكن ضرورات التنمية فرضت ذلك الدور الإقتصادي على الدولة فيها.

وبقدر علمي، فإنه ليس هناك بين القوى القومية التقدمية التي وصلت إلى السلطة في هذا القطر العربي أو ذاك ـ باستثناء اليمن الديمقراطية ـ تيار أو تنظيم تبنى التأميم الكامل لوسائل الانتاج.

ولكن علينا الآن أن نقوِّم هذه المسيرة، وأن نلاحظ أنه في مقابل تزايد قدرة السلطة (الدولة) القطرية العربية كان هناك ضعف في المجتمع المدني عموماً، وأن قوة الدولة الإقتصادية وتوسع وتزايد دور القطاع العام فيها قد استغلته الدولة القطرية عموماً في عرقلة وتأخير ممارسة الديمقراطية السياسية، وانه كان على حساب الانتقاص من ممارسة الحريات العامة، حيث مكنتها تلك القوة الاقتصادية الكبيرة في أيديها، إضافة إلى أجهزتها الأمنية المختلفة، من ممارسة ضغط وكبت وتعسف، باشكال ودرجات مختلفة ومتباينة، على المجتمع المدني فيها. وبالتالي لا بد من الاهتمام في عملية التنمية في المستقبل، ورغم انه سيبقى للقطاع العام دور أساسي في عملية التنمية، بأن يعطى المجال الكافي للقطاع الخاص حيثما يمكن أن يساهم، وأن تكون سيطرة الدولة الاقتصادية في حدود ما هو ضروري ولازم لعملية التنمية، وألا تتم عملية التنمية على حساب الديمقراطية ومتطلباتها.

وأرجو ألّا يفهم من ذلك أنني ادعو الى إعادة النظر في موضوع الإشتراكية كمضمون، بل على العكس من ذلك فقد كنت ولا أزال اشتراكياً. ولكنني مع استمرار قناعتي بمضمونها وبضرورتها عربياً، لم أعد أميل كثيراً إلى تسميتها بالاشتراكية بسبب ما لحق بالمصطلح في الممارسة من سلبيات كثيرة، وأفضل استعمال تعبير «العدالة الاجتماعية» للدلالة على مضمونها إضافة إلى أصالة هذا التعبير في تراثنا. ولكنه يجب أن لا تكون هناك مفاضلة أو مقايضة بين الاشتراكية والديمقراطية، أو بين العدالة الاجتماعية والديمقراطية، فالقضيتان ضروريتان ومتلازمتان. وما أردت توضيحه والتأكيد عليه هو أن العلاقة بين توسع دور الدولة الإقتصادي وبين التأثيرات السلبية لذلك التوسع في الممارسة الديمقراطية هي إشكالية لم يتم الإنتباه إليها ولم تعط الاهتمام الكافي في التيار القومي، وهي تحتاج إلى ايجاد توازن وحلول لبعض التناقضات ودون أن تتم مقايضة بينها.

هـ ـ التناقض بين أولويات بعض الأهداف

لم يتم ترتيب أولويات أهداف التيار القومي بشكل يحول دون حصول تناقض بينها عند التطبيق، والسعي في بعض الأحيان لتطبيق أهداف متناقضة في نتائجها الإجتماعية في الوقت نفسه، مثل محاولة الجمع بين هدفي الوحدة والتغيير الإجتماعي و(الاشتراكية) في وقت واحد. فهدف الوحدة يتطلب التجميع، بينما يؤدي هدف التغيير الإجتماعي إلى الإستقطاب. وكان هذا أحد أسباب الخلل في فترة الخمسينات والستينات وعدم نجاح بعض المحاولات الوحدوية.

و ـ عدم التفريق بين الموقف من القضية الإجتماعية والموقف من القضية الوطنية

لم يفرق التيار القومي عموماً، في تعامله السياسي مع القوى الإجتماعية المختلفة بين الموقف من القضية الإجتماعية وموضوع الملكية والثروة وبين الموقف من القضية الوطنية. صحيح أن الميثاق الوطني في مصر اعتبر الرأسمالية الوطنية ـ من الناحية النظرية ـ ضمن قوى الشعب العامل، ولكن في الممارسة العملية كان هنالك اتجاه غالب في كثير من الأحيان إلى اعتبار هذه القوى الاجتماعية بأنها ليس لها موقف وطني. واعتقد أن هذا ظلم للتاريخ وللواقع العربي وللامكانات العربية. فخلال التاريخ الحديث المعاصر، إذا أخذنا ثورة العشرين ضد الإستعمار البريطاني في العراق كمثال، نجد أن القوى الإجتماعية الأساسية التي ساهمت فيها ـ وفقاً للتصنيفات الشائعة في التيار القومي ـ قوى عشائرية واقطاعية. . . الخ. وهنالك قوى اجتماعية في الوطن العربي، لها مواقف من القضية الإجتماعية، قد لا نتفق معها، ولكنها وطنية في الوقت نفسه ولعبت دوراً في تحقيق التحرر من الإستعمار وشاركت بالنفس والمال وبالوسائل المختلفة، وأعتقد أننا نظلم هذه القوى ونخسر رصيداً مهماً في عملية الوحدة العربية، إذا لم نلتفت إليها ونصنفها ونعطها حقها. ولنا من موقف بعض الحكام العرب من حرب عام ١٩٧٣ دليل واضح على ذلك.

ز ـ موضوع طريق الوصول إلى السلطة

في كثير من الأحيان، وربما كان هذا هو الإتجاه الغالب، كان هنالك قصر نفس في العمل السياسي والحرص على الوصول الى نتائج سريعة. وفي هذا الإطار تم الإستعانة بالجيش بأكثر مما يجب. ولا أحب أن أخوض في نتائج مسيرة الحكم العسكري في معظم الأقطار العربية، ومن الخطأ أن نتصور أن كل ضابط في الجيش هو عبد الناصر، وكانت الحصيلة في معظم الأقطار العربية ليست من مصلحة هذه الأقطار، وليست من مصلحة التيار القومي نفسه، وليست من مصلحة الأمة العربية، وبالتالي يجب أن يتعود التيار القومي ويتعلم ويؤمن بالعمل طويل النفس وبالوصول الى السلطة حيثما أمكن عن طريق ديمقراطي.

ح ـ العمل السري في التنظيمات القومية

أعتقد أنه كان بسبب اضطرار العديد من التنظيمات القومية الى العمل السري نتائج وعادات وممارسات وخيمة جداً على التيار القومي، وعلى بقية المواطنين، والعمل العربي عموماً. ولذلك فأنا أدعو التيار القومي إلى ممارسة العمل العلني والابتعاد عن العمل السري إلا في أضيق الحدود، وحيث لا تتاح له إلا تلك الصيغة، وحتى في هذه الحالة فأنا لست متحمساً إلى العمل السري.

ط ـ المعايير الذاتية في تقويم الأنظمة العربية

لقد اتخذت معظم فصائل التيار القومي معايير ذاتية للحكم على وطنية وديمقراطية وتقدمية هذا النظام العربي أو ذاك، إنطلاقاً من موقف ذلك النظام من تلك القوى القومية، وبغض النظر عن مدى تناقض ذلك مع موقف ذلك النظام من قوى وطنية أخرى، إسلامية أو ماركسية، أو حتى من فصائل قومية أخرى، وحينما كانت تلك القوى الأخرى تقمع وتضطهد.

والواقع أن التيار القومي ليس وحده الذي وقع في هذه الأخطاء، بل للأسف وقعت فيها جميع التيارات السياسية الأخرى في الوطن العربي التي وصلت إلى السلطة أو كانت قريبة منها. وكانت النتيجة أن القوى الوطنية المختلفة في الوطن العربي، بكل اتجاهاتها، كانت تعاني الاضطهاد والقهر في الوقت نفسه الذي كانت إحدى فصائل هذه القوى الوطنية تشارك في الحكم أو قريبة منه. لكن مسؤولية التيار القومي أكثر من غيره في هذا المجال، لأن فصائل كثيرة منه كانت في السلطة أو قريبة منها في معظم هذه الفترة.

ولا بد للتيار القومي، وللقوى الوطنية الأخرى، من اتخاذ معايير موضوعية عامة تحدد في ضوئها موقفها من مدى وطنية وتقدمية واستقلالية هذا النظام أو ذاك، وليس على أساس معايير ذاتية. وعلينا أن نتجنب الأخطاء التي وقعنا فيها في هذا المجال، وأن ندافع عن حريات وحقوق أي قوى سياسية، حتى ولو كنا على خلاف معها، طالما تعرضت لاعتداء على حقوقها السياسية وحريتها.

ي ـ الوقوع بأسر الماضي وسلبياته في العلاقة مع القوى السياسية الأخرى

لقد وقع التيار القومي في كثير من الأحيان في أسر الماضي وسلبياته عند النظر إلى المستقبل وإلى العلاقة بالتيارات السياسية الأخرى. فقد كانت هناك، في مسيرة النضال العربي، اخطاء وممارسات مختلفة خاطئة، وليس من المفيد أن نظل أسرى لموقف الأحزاب الشيوعية من موضوع تقسيم فلسطين وأن تحكم هذه النظرة موقفنا من الأحزاب الشيوعية في المستقبل. وليس من المفيد أن نظل مقيدين بسلبيات الخلافات والصراعات السياسية التي حدثت بين ثورة يوليو والتيار الاسلامي وأن يكبلنا ذلك دون التطلع إلى امكانات العمل المشترك في المستقبل والكفاح من أجل أهداف محددة قد لا نختلف بيننا حولها.

ك ـ محاولات سابقة للنقد الذاتي

هذه هي بعض الملاحظات العامة التي رأيت من المفيد أن أطرحها أمام الأخوة، وأرجو أن تتاح الفرصة للأخوة الآخرين من الممارسين للعمل في التيار القومي أن يبدوا ملاحظاتهم بشجاعة وجرأة حرصاً على الوصول بهذا النقاش وبهذه الندوة إلى غاياتها المنشودة. ولعل من باب الانصاف وتقدير الواقع أن أشير إلى أنه ليست هذه هي المناسبة الأولى التي ينقد فيها

التيار القومي نفسه. فقد قام التيار الناصري في مصر عام ١٩٨٦، من خلال دار المستقبل العربي، بمحاولة غير مسبوقة على ما أعلم، إذ عقد ندوة واسعة على مدى أربعة أيام لتقويم «ثورة ٢٣ يوليو» حضرها حوالى تسعين مفكراً وسياسياً من مدارس واتجاهات فكرية مختلفة، بينهم كثيرون من الناقدين لجانب أو أكثر منها، وتمت مناقشة الجوانب لثورة يوليو وأهدافها وممارساتها بمنتهى الصراحة والجرأة، وتم نشر جميع وقائعها من دون أي حذف أو تعديل في كتاب صدر عنها بعنوان ثورة ٢٣ يوليو: **قضايا الحاضر وتحديات المستقبل**. لقد كانت هناك محاولات من داخل بعض القوى السياسية في الوطن العربي للنقد الداخلي، ولكن المحاولة التي أشرت إليها لم تكن داخلية بل شارك فيها الكثير من التيارات الأخرى ومن المختلفين معها أيضاً وهو مصدر أهميتها وقوتها وجرأتها، ولذلك اردت الاشارة اليها.

٣ ـ طارق البشري (توضيح)

لي ملاحظة شكلية، أنا لست ممثلاً لتيار سياسي أو فكري معين. ففكرة التمثيل تنقصني وهي شرف لا أدعيه، ولا يتوافر فيّ أي من أشكال الصلاحية لذلك، أنني مواطن ينشغل بشأن بلده ويلتزم ويجتهد بالنظر الى هموم شعبه، ويتخذ المواقف الفكرية التي يراها نافعة في إطار التزامه بقضايا بلده. وأرجو أن يزول من أذهان حضراتكم أي أثر للقول إنني ممثل تيار ما، فهذا ينقصني فعلاً ولا أدعيه ويتعارض مع عملي القضائي.

كنت أشعر في بداية هذه الندوة وبالنسبة إلى تجربة النقد الداخلي أنني لست مؤهلاً للحديث عنها قط، لأنني تنقصني الصلاحية للنقد الداخلي بالمعنى المعروف. وعندما طلب مني الأخ العزيز خير الدين حسيب أن أتكلم في البداية، فهو من أجل حث الحديث على السير في هذا الطريق، ولكني لست ممثلاً ولست مقيداً غيري بأي كلمة أقولها.

أرجو أن يكون هذا واضحاً، ومن أجل أن أؤكد هذا المعنى فلن أكون أول المتحدثين في هذا الشأن. وشكراً.

٤ ـ عبد الله عبد الدائم

ما سنقوله ليس نقداً للايديولوجيا القومية العربية وحدها، بل للايديولوجيا الإسلامية ولسائر الايديولوجيات في البلاد العربية. وهو قد ينطلق من إطار تقويم هذه الايديولوجيات من خلال النظرة المستقبلية، أي من خلال ما ينبغي أن تكون عليه في إطار التحديات التي تفرضها مستلزمات العصر ومستلزمات الرؤية المستقبلية لتطوره. ذلك أن أهم أشكال النقد التي يمكن أن توجه الى الحركة القومية العربية أو إلى الحركة الاسلامية أو إلى سواهما من الحركات، هو النظر فيها من خلال ما تفرضه التحديات العالمية الجديدة عليها من مهمات جديدة وينبغي أن تضطلع بها. وهذه التحديات كثيرة نكتفي بأهمها:

أ ـ تطور النظر إلى الايديولوجيات في العالم

١ ـ في الغـرب وفي أوروبـا بـوجـه خـاص، وإلى هـذا الصراع في الخمسينـات بـين الايديولوجيات، ولا سيما بين الايديولوجيتين الكبريين: الشيـوعية والـرأسمالية. وقد تـأثرت البلاد العربية وسواها بهذا الصراع ونشـأ فيها صراع يكـاد يكون كـاملاً وإن تكن لـه مصادر أخرى إضافة الى المصدر الغربي.

٢ ـ أما الآن، ومنذ العقد الماضي بوجه خاص، فقد ضعف هذا الصراع الايديـولوجي في الغرب وفي أوروبا إلى حد بعيد لأسباب لا مجال إلى الخوض فيها. بـل قام اتجـاه أخذ زخمـه يشتد يوماً بعد يوم، هو الإتجاه الداعي إلى تقليص دور الايديولوجيات وأحيـاناً إلى الغـائها. ويرى أصحاب هذا الإتجاه أن الدعوة الى بناء مجتمع جديد شعـار تجاوزه الـزمن، وأنه ينبغي العـدول عن التفكـير في مثـل هـذه المشروعـات الكليـة الشـاملة، ولا سيـما أن مثـل هـذه الايديولوجيات الشـاملة لن تؤدي إلا إلى مزيـد من التسلط والبربـرية والانتقـاص من حريـة الأفراد، دون أن تقوى، بسبب البنية الخاصـة لعصرنا، عـلى أن تغير المجتمـع تغييراً فعلياً. والأفضل في نظر أصحـاب هذا الاتجـاه أن ندعـو إلى تقليص دور الدولـة نفسه، وأن تكتفي الدولة بإدارة المجتمع وحياته إدارة عقلانية وفقاً له، دون أن تطمح إلى أكثر من ذلك.

وعندما نتحدث عن هذا التيار، فلا نعني بذلك أننا نريد الأخذ به في بـلادنا العـربية. فالدول الغربية بنت حضارتها ووجـودها، ولهـا بعد ذلـك أن تصوغ حيـاتها بمـا يتناسب مـع مرحلة التطور المتقدمة التي تمر بها. أما نحن فأحوج ما نحتاج إليه هـو مشروع حضاري يبني وجودنا ويصوغ مستقبلنا، ونبني من أجل الوصول إليه قوانا وطاقاتنا.

غير أن ما حدث في أوروبا يمكن أن يقدم لنا بعض الدروس المفيدة، أهمها:

أ ـ أننا نستطيع أن نستخلص منه أولاً أن الايديولوجيا في بلادنا ينبغي ألاّ تكتفي بعـد اليوم بالشعارات مهما تكن مهمـة، وبالانـظار الفكريـة مهما تكن سـديدة. ولا بـد لها من أن تدخل صلب حياة المجتمع الاقتصـادية والاجتـماعية والثقـافية، وتبـين لنا عـلى نحو ملمـوس وواضح كيف تستطيع أن تعالج المشكلات التي تطرحها هذه الحياة.

ب ـ بتعبـير آخر لعـل الايديـولوجيـات المطلوبـة هي تلك التي ـ إضافـة إلى مبـادئهـا وأهدافها النظرية الكبرى ومن خلال تحليلها لها ـ أقرب ما تكون إلى إطار خـطة بعيدة المـدى أو اسقاطات تحسبية مستقبلية.

ج ـ والمطلوب من هذه الايديولوجيات أن ترينا كيف نواجه في العقود المقبلة المشكلات الكـبرى التي تنتظرنـا: كمشكـلات التنميـة الشـاملة والتنميـة الإقتصـاديـة بـوجـه خـاص، ومشكـلات العمل والبـطالة، والمشكـلات التي تواجههـا التربيـة أمام الـتزايد السكـاني وأمام ضرورات ربط التربية بالتنمية، وكمشكلات تفتت الأسرة وتغير بنيانها، وكمشكلات الـريف والحضر، وكمشكلات الشباب الإقتصادية والإجتماعية والثقافية والنفسية... الخ.

د ـ إن على هذه الايديولوجيات، بتعبير آخر، أن ترينا صورة المستقبل وصفحة المستقبل كما تريد أن تبنيه وكما تستطيع أن تبنيه، على أن تكون تلك الرؤية محسوسة مؤيدة بالاسقاطات والدراسات الموضوعية.

هـ ـ إن عليها، بكلمة واحدة، أن تكتب تاريخ الغد، وأن تثبت ـ عن طريق خططها ومشروعاتها ـ أنها قادرة على أن تقود الحكم قيادة أفضل وأنجع.

و ـ وقد يحسن التذكير في هذا المجال بأن الهوة بين التقدم والتخلف هي هوة إدارية تنظيمية إلى حد بعيد، كما أشار الى ذلك، جان سرفان شريبر في كتابه **التحدي الامريكي** وكما أشار سواه، وأن برمجة الأفكار ومرحلتها وتنفيذها قد تكون أهم من الأفكار نفسها.

ز ـ وقد آن الأوان لكي يتعامل العقل العربي الحديث مع الأشياء بدلاً من التعامل مع الألفاظ، وأن ينتقل من وضع الأفكار إلى رسم وسائل تنفيذها.

ح ـ لقد اصطدمت الايديولوجيات القومية في الخمسينيات بهذه المسألة وحين استلمت الحكم دون سابق إعداد له، ودون أن يكون لها برنامج عمل كامل (لأسباب قد لا ترجع الى عدم إدراكها ذلك بل للظروف التي أحاطت بها)، اضطرت إلى أن تلجأ في الحكم الى أسلوب المحاولة والخطأ. ومع ذلك كانت ثمة ايديولوجيات عالمية واضحة تهتدي بها في ذلك الحين. أما اليوم فيزيد ضغثاً على إبّالة أن الايديولوجيات العالمية نفسها كما ذكرنا أصبحت طرائق شتى، واهتزت صورتها وخيم عليها الضباب، بل غدت موضوع تساؤل وشك.

ب ـ انعكاسات الثورة العلمية التقانية على الايديولوجيات في الوطن العربي

إن الايديولوجيات في البلاد العربية لم تعن بآثار وانعكاسات الثورة العلمية التقانية وبما تفرضه عليها من تجديد ومراجعة.

١ ـ وكلنا يعلم أن الثورة العلمية التقانية تختلف في الطبيعة لا في الدرجة عن الثورة الصناعية. فهذه الثورة الصناعية كانت تتكون من كتلة من الآلات تستخدم كتلة كبيرة من العمال. أما الثورة التقانية فهي آلات موقتة تسير بقوتها الذاتية وتستخدم كتلة صغيرة من العمال الذين يعملون بأجسادهم وتعتمد على عكس ذلك على العلماء والباحثين والفنيين الذين يعملون في المرحلة السابقة على الانتاجية أو الذين يديرون الانتاج ويسوقونه بعد ذلك.

٢ ـ ونذكر جميعاً كيف أن الحزب الشيوعي التشيكي أيام «ربيع براغ» (عام ١٩٦٨) قد كلف مجموعة من الباحثين لوضع دراسة حول آثار هذه الثورة العلمية التقانية في الايديولوجية الشيوعية. وكان مفاد ذلك كتاباً ظهر بعنوان **الحضارة على مفترق الطرق** باشراف رادوفان ريشتا. وكانت أهم نتائج تلك الدراسة بيان ما تمليه تلك الثورة من تغييرات في علاقات الانتاج وفي علاقة العمال بأرباب العمل وفي موضوع الصراع الطبقي. ثم أهملت هذه الدراسة بعد المصير السيء الذي واجهته حركة «ربيع براغ». ولعل ثمة عوداً إلى بعض منطلقاته اليوم عن طريق البيريسترويكا في الاتحاد السوفياتي.

٣ ـ ان التقانة الغربية تغزونا، شئنا أم أبينا، لصالحنا أحياناً ولطالحنا أحياناً أخرى. وهي ليست حيادية، إنها تولد أنماطاً من الحياة جديدة وانماطاً من السلوك جديدة. وهي تغزو حياتنا التقليدية في شتى الميادين: الزراعية والصناعية والثقافية والإعلامية وسواها.

٤ ـ وأهم نتائج هذه الثورة التقانية التي تغزو العالم بآثارها، التغيير السريع والمخيف والمذهل لبنية المجتمع (في البلاد العربية وسواها): بنية العائلة، العلاقات بين الأفراد، مكان السكن، التربية، العلاقة بين الآباء والابناء... الخ. وقد حدثنا «توفلر» في كتابه الشهير صدمة المستقبل ثم في كتبه التالية (ولا سيما الموجة الثالثة ومقدمات وارهاصات) عن جوانب هذا التغيير المذهل، وبيّن مخاطره الاجتماعية والنفسية.

٥ ـ والسؤال هو كيف نواجه آثار هذا الغزو التقاني؟ وكيف نخطط لمجتمع يعيش في قلبه؟ وكيف نحول دون تمزق بنانا الإجتماعية والاقتصادية بسبب هذا الغزو ودون تعطيل مشروعات التنمية نفسها بسببه.

٦ ـ وثمة تحديات عديدة يفرضها علينا الغزو التقاني لا يتسع المجال لذكرها. فهنالك الغزو الاعلامي والثقافي وما يرتبط به من نظام اعلامي عالمي ومن تقانة «معلوماتية»، وهنالك الهندسة البيولوجية وهندسة النسل والتأثير في البنية النفسية والعقلية للانسان. وهنالك تحديات أخرى عديدة لا بد من أن نعد العدة لمواجهتها ولا بد من أن نأخذها في الاعتبار حين نضع مشروعنا الحضاري العربي.

وحسبنا أن نشير الى واحد من هذه التحديات هو النظام الاقتصادي العالمي الذي يكاد يتحكم في كل شيء. والذي يحيل العالم دولاً تصطرع وتتسابق على الثروة والكسب، وكيل الانسان في المجتمع، ذئباً على أخيه الإنسان، ينازعه المال والثروة دون وازع أوحد.

والسؤال هنا أيضاً: ما هي انعكاسات هذا الواقع الاقتصادي العالمي على الايديولوجيات في البلاد العربية وعلى خططها وعلى برامجها؟ وكيف يمكن للأمة العربية أن تشق طريقها وسط هذا النظام؟ وكيف ينبغي أن يكون طريقها الخاص نحو الاشتراكية والعدالة الاجتماعية وسط هذا الواقع الصارم الحاكم؟

خلاصة

وجملة ما نريد أن نقول هو أن الايديولوجيات العربية لم تعد تستطيع الاكتفاء بالشعارات وبالتنظير الفكري وحده. ولئن كان ذلك ممكناً إلى حد ما يوم كانت الايديولوجيات في بداياتها، ويوم كان لها رصيدها العالمي، فهو غير ممكن اليوم بعد أن آذن هذا الرصيد بالنفاد. والمهمة الجديدة الملقاة على عاتق الايديولوجيات هي ترجمة شعاراتها ومبادئها وأهدافها إلى خطط وبرامج ومشروعات تستطيع الجماهير أن تجد فيها أجوبة مقنعة على ما تشكوه في حياتها المادية والاجتماعية والثقافية، وفي مسيرة سعيها اليومي. إن المهم ليس ما نقول بل المهم ما نستطيع أن نفعل. وما نستطيع أن نفعل ينبغي أن نبرمج خطط

الـوصول إليـه، وأن يكون سـلاحنا في تعبئـة الجماهـير من أجل الايـديولـوجيا التي نؤمن بهـا والمشروع الحضاري الذي نرجوه.

٥ ـ عصام العريان

في الحقيقـة أتهم التيار الإسـلامي عمومـاً أنه تيـار لا يُعنى بـالنقـد، والنقـد الـداخـلي والـذاتي، وأنـا أتصـور أن هـذه التهمـة قـد يكـون لهـا شيء من الصحـة، بحكم أن التيـار الاسلامي ما زال عند الكثيرين شبحاً، لا يعرفون عنه شيئاً واضحاً، وذلـك بحكم الظروف الأمنيـة والسياسيـة التي يعيشها. ولكني اتخيـل أن ثمـة محـاولات كثـيرة وعمليـات كثـيرة من المراجعة والنقد الداخلي اتاحتهـا فرص السجـون والمعتقـلات التي طـالت إلى ربع قـرن من الزمان، بالذات الحركة الإسـلامية في مصر، والتي لم أسعـد بأن أعيش هـذه الفترة الخصبـة بحكم السن فقط، لأنني ولـدت يوم أن بـدأت المعمعـة الكـبرى عـام ١٩٥٤. إلا أن حجم المـراجعات والمحـاورات التي جرت داخـل السجون والمعتقـلات كانت كثـيرة جداً، وقـد لا يكتب لها الحظ في الكتابـة أو الخروج إلى النـور كي يطّلع عليهـا الآخرون، ولكنهـا بالقـطع جرت وتمت وحُسِمت من خلالها قضايا كثيرة ظن البعض انها معلقـة وما زالت حتى الآن من دون أن تحسم، ولعـل اشرف هذه المـراجعات المـوقف من قضية التكفـير (تكفـير المجتمـع، الحاكم، التعامل مع الآخرين. .). وقد خـرج هذا إلى النـور في كتاب دُعـاة لا قُضاة الـذي صدر باسم المرشد العام الثاني الإمام حسن الهضيبي وفي الحقيقة، وأرجو أن تُفسِح لي المنصة صـدرها من حيث الـوقت، انه لا يستـطيع أي تيـار أن ينقد نفسـه داخلياً إلا بـالرجـوع إلى أهدافه وخططه ووسائله التي يتبعها، وإلا فنحن نحاكم شيئاً آخر في مخيلتنـا. ولا شك في أن التيار الاسلامي عندما يـراجع نفسـه وينقد نفسـه فإنـه يعود إلى جملة الأهـداف والخطط التي وضعها، وإلى جملة الوسائل التي يتبعها، ويعدل ويراجع خـلال مسيرتـه وفق هذه المـراجعة. والتيار الإسلامي ـ من قديم ـ وضع أهـدافاً عـامة، إذا صـح القول إنها اسـتراتيجية عـامة، تمثلت في أمـرين رئيسيين من واقـع قراءاتي لهـذه الفترة التـاريخية: أولهـا: تحريـر الـوطن من الإستعمار العسكري، ثانيها: بنـاء دولة اسـلامية في هـذا الوطن، أو اصـلاح الحكم في هذا الوطن حتى يكون اسلامياً بحق.

وأظن أنـه من باب الاعـتراف بالحق، أن كـل حركـات التحرر في بـلادنـا التي سعت للتحرر والاستقلال إنما انطلقت من منـطلقات اسـلامية، وسـاهم التيار الاسـلامي والحركـة الاسـلامية فيهـا بنصيب وافر، إن لم يكن بـالنصيب الأكبر من الجهـد، وأدلل عـلى ذلك بمـا حدث في مصر والجزائـر. لذلـك أيها الأخوة، يعتمد التيـار الإسلامي في جملة أهـدافه عـلى هدف أساسي وهو بناء جيل جديـد من الشباب والـرجال والنسـاء، يتمتع بمـواصفات عـامة وخاصة، وهذه المواصفات يتم تحقيقها في هـذا الجيل وفق جهـد تربـوي وتثقيفي منظم عـلى مدار عقود طويلة. من هذا المنطلق السريع أعتبر أنه من باب النقـد الذي نـوجهه لأنفسنـا، وأنـا هنا لا أدعي تمثيـل التيار، لأني لم أفوّض بالتمثيـل وفق الأطر التنـظيمية، ولكني أتكلم

بصفتي الشخصية ومن واقع ملاحظاتي ومراجعاتي المستمرة، ومن واقع ما ألمسه بحكم طوافي الكبير في مصر وخارج مصر.

أهم المواقف التي ننقد أنفسنا فيها هو الموقف من السلطة رغباً ورهباً. ورغباً قد يكون أهم. هذا النقد هو في تصوري ينصب على رغبة فصائل كثيرة في التيار الإسلامي في الوصول السريع إلى السلطة بدعوى أن هذا الوصول سوف يساعد على اسراع الجهد التربوي، وأنا أعتبر أن هذا موقف يسيء للتيار الإسلامي ويجب أن يتخلص منه. والموقف الآخر السلبي من السلطة هو الرهبة منها وعدم القدرة على التفاعل معها، ومخاطبة الأنظمة. وقد يكون التيار الإسلامي في هذا معذوراً بحكم أن السلطات دائماً تخشى خشية كبيرة من دينامية التيارات الإسلامية، وتصاعدها السريع جداً، وسيطرتها على القواعد الشعبية بسرعة كبيرة، وعلى هذا فالتعامل مع السلطة شيء نحن بحاجة الى التعاون معه.

الموقف الآخر: هو الموقف من المجتمع، فبعض فصائل التيار الإسلامي أستدرجت الى قضية مخاصمة المجتمع تحت دعاوى التكفير وغيرها، وهذا موقف رغم أن الغالبية العظمى من التيار الإسلامي رفضته، فهو قد يمثل في بعض الأحيان موقفين متناقضين: أولهما هذه القلة النادرة التي تخاصم المجتمع وتفجر حقل الدعوة لها، والموقف الآخر هو الرغبة في التجميع الواسع واستيعاب طاقات كبيرة، وكذلك استيعاب أفراد وأعداد ضخمة جداً دون وضوح في الرؤية أو وجود قدرة على استيعاب هذه الطاقات وتوظيفها والنمو بها، وهذا يحقق تضخماً، الأمر الذي يجعل هذا الموقف بحاجة إلى مراجعة من قِبل التيار الإسلامي، وأنا شخصياً ألتمس العذر له في ذلك لأن الإقبال الواسع الكبير على التدين الذي يُفرز بالضرورة اقبالاً على الانتظام في العمل لخدمة الدين ولرفع لوائه يحتاج بالفعل الى جهد تنظيمي واسع وتربوي كبير قد يعجز التيار الإسلامي في ظل الظروف الحالية عن الوفاء به. وأذكر هنا أن أحد المحامد الكبرى التي يجب أن نعترف بها لعمر التلمساني هو أن نجح في الخروج بقطاعات عريضة وكَبيرة جداً من الشبان من تيار العنف أو التكفير إلى تيار الوسط المعتدل.

أيضاً هناك أحد المواقف التي أشار اليها عبدالله عبد الدائم، وهو الموقف من المشكلات الحالية والمستقبلية. هذا الموقف ضعيف وأطروحات التيار الاسلامي فيه ضعيفة، وهناك جهود ونحن لمسنا ذلك بوضوح عندما دخلنا في غمار العمل السياسي وطرح الأفكار والرؤى في قاعات البرلمان، ومن ذلك قضايا التنمية، البطالة، مشكلات الشباب، الأسرة، المستقبل، الدولة التقانية الحديثة... الخ، فهذه القضايا تحتاج فعلاً من التيار الاسلامي إلى جهود ضخمة لافراز حلول لها من منظور اسلامي، وتشكيل المجتمع بتشكيل جديد، بخاصة أن التيار الاسلامي يزعم أنه يقدم طرحاً كبيراً جداً عالمياً، فلا بد من أن يكون على هذا المستوى من حيث مواجهة هذه المشكلات.

وحقيقة لا أريد أن يكون هذا العذر عذراً متكرراً ودائماً ولكنه عذر قهري، أن تحارب لاثبات الوجود ولاكتساب الشرعية وأن تظل عشرات السنوات، وأن تناضل من أجل حق الاجتماع السلمي، بحيث تجلس لمجرد تلاوة القرآن والتثقيف الاسلامي، فتفاجأ بحملات

الارهاب البوليسي، فما بالك إذا ادعيت أنك ستناقش كذا وكذا... هذا شيء مزعج في مواجهة كل هذه المشكلات التي يواجهها التيار الإسلامي.

القدرة على مخاطبة القوى والنظم السياسية التي تحكم العالم: هذا شيء ينقصنا في التيار الاسلامي ونحن بحاجة اليه، أن يفهمنا هؤلاء الآخرون بعيداً عن دعاوى الإرهاب التي وصمت العالم الاسلامي كله بهذه الصفة الغريبة، وأصبح مجرد كلمة «اسلامي» كما لو كان وحشياً وإرهابياً. هذا عجز يواجهه التيار الإسلامي.

أما من حيث الموقف الداخلي في بنيان العمل الاسلامي الداخلي، فلا شك في أن هناك قصوراً في التوعية السياسية بمعناها الواسع: قصوراً في الجهد التربوي لقلة الطاقات وضعف الامكانات، وقصوراً في الجهد الإداري والتخطيطي لكيفية الاستفادة من الجموع الكبيرة التي تُقبل على الإسلام، وقصوراً في الاستفادة من الطاقات المتاحة التي توفرها الانتماءات المتعددة في دوائر كبيرة من المنتظمين وغير المنتظمين من الذين يلتزمون بالخط العام للاسلام.

وأقول إن التيار الإسلامي رغم ما حققه من انجاز كبير خلال العقود الأخيرة، فقد أولته ارادة الله عز وجل أولاً وأخيراً، ثم أولته الظروف التي يواجهها العالم من ناحية الاختلال في كل الايديولوجيات والمراجعات المستمرة من قِبل ايديولوجيات كثيرة، والقلق الذي يواجهه العالم من ناحية الفكر والتنظيم، فيمكن لهذا كله أن يساهم في صعود المد الإسلامي، فإذا ما أراد التيار الاسلامي هذا القدر من الصعود المستمر، يجب أن يعالج مشاكله الداخلية والخارجية، وأن يقترب من التيارات السياسية الأخرى.

وهناك نقطة أخيرة، وهي عدم قدرة التيار الإسلامي على الاقتراب من التيارات السياسية الأخرى لمراجعة نقاط الالتقاء والاختلاف وتكريس نقاط الالتقاء والحد من نقاط الاختلاف.

٦ ـ عبدالله النفيسي

إن أخي عصام العريان يعلم أكثر مما قاله في نقده للتيار الاسلامي وللحركة الاسلامية، ولكن الوضع السياسي والرسمي للتنظيم ربما يدعوانه الى التحفظ في البوح والافصاح عما في نفسه، وأنا أدرى بما في نفسه. وحيث اني متحرر من قيوده فسوف أبوح بما اظن أنه يعتلج في نفسه.

يخطىء من يظن أن الحوار والنقد ليس لها البعد القرآني والإسلامي، ومن يدرس القرآن من حيث هو كتاب حركة اجتماعية وانسانية يدرك ذلك. فالقرآن اشتمل على كثير من المواقف والقصص والروايات التي تؤكد ركنية الحوار والنقد في المفهوم الإسلامي. كلمة «قال» التي هي لُب الحوار تكررت ما يربو على ٥٠٠ مرة. الحوار الذي دار بين الله سبحانه وتعالى وبين عباده من الأنبياء ونخص بالذكر الحوار الذي دار بينه (جل وعلا)، وبين ابراهيم ﴿قال أولم تؤمن، قال بلى ولكن ليطمئن قلبي، قال خذ أربعة من الطير فصرهن﴾.. الخ، فثمة ركنية

في الإسلام للحوار والنقـد، ومن هنا أشـار القرآن الكـريم إلى النفس اللوامة، فنفس المؤمن نفس «لوامة» تلوم وتصحح وتطهر وتراجع، فالمؤمن يشعر براحـة عندمـا يلوم نفسه ويعـترف بـالخطأ ويصحـح مساره، ومن هـذا المنطلق أعـرج على مـوضوع النقـد الداخـلي في الحركـة الإسلامية.

المـلاحظة الأولى: التي تنـدرج في إطار النقـد الداخـلي للتيار الاسـلامي هي، **الحلقـة المفقودة في تصوره الاستراتيجي،** وبالذات في خطابه الإجتماعي والسياسي. ثمة تصـور لدى التيار الإسلامي أن هذا العالم فراغ وانه جاء ليملأ هذا الفراغ، وهذا خطأ، هـذا العالم ليس فراغاً، بل هذا العـالم مليء ومـزدحم بمشاريـع الخلاص السيـاسي والإجتماعي والإقتصـادي، وربما نظراً الى الازدحام يشعر التيـار الإسلامي بمحنتـه، ثمة دول قلب، وثمـة دول أطراف، وثمة صدام دولي وثمة أزمات ومدارس فكرية، على التيـار الإسلامي أن يعـترف بذلـك كله وأن يتعايش مع ذلك، وأن يعرف كيف يسلك دروبه خلال هذا كله.

الملاحظة الثانية: هي عدم التمييز بين المباشر وغير المباشر. لذا نجد ـ وأنـا اتكلم من معطيات الخليج والجزيرة ـ أن التيار الإسلامي في الخليج والجزيرة لا يفـرق بين المبـاشر وغير المباشر، ولذلك من السهولة إشباعه بالأشكال المباشرة عبر التعبير الديني الصاخب في الإذاعة والتلفزيون والصحف. . . الخ، ومع ذلك الحيلولة دون تمكـين منهج الإسـلام ومنهج الـدين في القرار السياسي وفي المؤسسات وفي غيرها من التنظيمات الرسمية.

ومن هنا كان من السهل استدراج التيار الإسلامي في الخليج والجزيرة للصف في رِدف السلطة وفي رِدف الـرأسـماليـة الاقتصـاديـة وفي رِدف قـوى التخلف الإجتـماعي والقبـائـلي والعشائري واشكال وسيطة بين الدولة والفرد.

المـلاحظة الثـالثة: هي القيـادة، فالقيـادة كلها من الحـرس القديم، ليس فيهـا إدماج للجديد، بعضهـا ظل في السجن ربـع قرن، يخـرج بعد هـذا الإنقـطاع المعلومـاتي والنفسي والمعيشي والحركي والحياتي، ومن الزنزانة إلى القيادة، كيف بالله عليكم يستطيع هذا الإنسان أن يقود حركة اجتماعية شابة متوثبة وقد أمضى في السجن ما يربو على العشرين عاماً. لـذا أنا أعتقد أنه لا بد من تجديد لدماء الحركة. النظام العام لجماعة الاخوان المسلمين الذي اعتمده التنـظيم رسمياً سنـة ١٩٨٢ يتحدث عن الهيئـات العليا في الجـماعة: المـرشد العـام، مكتب الارشـاد العام، مجلس الشـورى العام، وعنـدما نتكلم أو نقصـد المرشـد العام، كـل البنـود الموجودة في النظام العام للجماعة تشير إلى أن هذا المنصب هـو منصب مدى الحيـاة وليس ثمة تحديد عمري أو سني له. أربع سنوات، خمس سنوات، عشر سنوات؛ وليس ثمة أي حدود وقتيـة لهذا المنصب. معنى ذلـك أنه يمكن أن يتحـول هذا المنصب إلى منصب مـدى الحيـاة. كيف يحق إذاً للتيار الاسلامي أن ينتقد من يتشبثوا بالسلطة السياسية ويطلبوا البقاء فيها مدى الحياة، كما كان يطمح بورقيبة والسادات. فانـدونيسيـا قطر اسـلامي هائـل الأهمية في جنـوب شرق آسيا، كانت فيه حركة اسلامية واحدة. واليوم يوجد في اندونيسيا ٧٣ حركة اسلاميـة،

لماذا؟ لأن الحركة الاسلامية بعموم تياراتها وبشتى راياتها ومسمياتها حتى الآن لم تقر بحق الاختلاف في الرأي، ولذلك أي خلاف في الرأي داخل أي تنظيم من الممكن أن يتحول إلى قابلية انشقاقية حركية، من هنا أؤكد وأقول أنه لا بد للتيار الإسلامي من أن يعترف بحق الاختلاف في الرأي ضمنه، وما بينه وبين الحركات الأخرى.

الملاحظة الرابعة والأخيرة: هي هذا التداخل بين التنظيم كجهد بشري والدين كأمر رباني. هذا التداخل بين الدين والتنظيم الإسلامي جعل من الصعب تصحيح التنظيم لأن ثمة اختلاط في الأمر اليوم في التيار الإسلامي بين التنظيم والدين، لا نعرف متى ينتهي التنظيم ومتى يبدأ الدين، وبالتالي إذا انتقدنا التنظيم نُؤثَّم وكأننا انتقدنا الدين، ولذا أقول لا بد من فك الاشتباك بين الدين والتنظيم لكي نصل إلى تصحيح التنظيم وتقويم ما هو وفق منهج الدين.

٧ ـ أحمد صدقي الدجاني

النقد الداخلي، بما فيه من محاسبة للنفس، تقليد أصيل في تربيتنا. ونحن ننطلق في هذا النقد من قوله تعالى ﴿وقفوهم انهم مسؤولون﴾، وقول رسوله (ص): «حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا».

مطلوب بين يدي ممارسة عملية النقد الذاتي أن نستذكر الظروف التي أحاطت بالمرحلة التاريخية محل الحديث. وأكتفي بالإشارة إلى أن الأخطاء التي حدثت في التيارين بعضهما مع بعض كانت في فترة شهدت وجود صدع فكري مع تراثنا الحضاري، وتسلط الاستعمار علينا. كما هو مطلوب أن نستذكر ما طرأ على البنية الاجتماعية في أمتنا من تغيرات، والأفكار التي عبرت عن ذلك. ومرة أخرى نذكر بضرورة تأريخ الأفكار وكتابة تاريخ الأفكار ليكون في متناول الأجيال الجديدة أن يلموا بحقيقة ما جرى.

مجموعة أسئلة تبرز في هذا المجال. مجال النقد الذاتي. ويلح على الخاطر بين يدي طرحها البيتان الشهيران عن «الدور» والصلة بين السبب والنتيجة وهما:

مسألة الدور جرت بيني وبين من أحب
لولا مشيي ما جفا لولا جفاه لم أشب

- الى أي مدى فهم التياران الواقع المحيط بهما بأبعاده المحلية والعربية والدولية؟
- الى أي مدى أتقن التياران التعامل مع السلطة؟
- الى أي مدى استطاع من وصل منهما الى السلطة أن يطبق افكاره؟
- الى أي مدى استطاع التياران تطوير صيغ تنظيمية مناسبة؟
- الى أي مدى عنى التياران بالدراسة والبحث؟

لقد شهد هذا الحوار طرح أجوبة شافية عن هذه الأسئلة. وعلينا الآن أن ننطلق الى

العمل من أجل تلافي ما كان من قصور، وتجاوز ما كان من سوء فهم، والنهوض بالمهام التي تنتظرنا.

٨ ـ بشارة مرهج

القصد من الحوار القومي ـ الديني وفي هذه المرحلة التاريخية قراءة الماضي بروح نقدية متجردة واستخلاص العبر التي تساعدنا على خوض معركة المستقبل بكل أبعادها.

ونقطة البدء في هذا الحوار تكمن في شحذ الفكر واتباع منهج التفاعل والانفتاح مع الغير على أسس الاحترام المتبادل والاصرار على تلمس الحقائق كما هي بعيداً عن الذاتية والانحياز. وفي هذا الإطار ينبغي التوكيد على اكتشاف الذات وفهم الغير عبر النقد والنقد الذاتي كمنطلق لحوار جدي مسؤول، فلا يبقى الحوار عبارة عن خطاب منفرد نبدع طرحه دون التوصل إلى النتيجة المتوخاة.

وبالنسبة الى نقد الآخر لدينا تراث ضخم يفتقر بمعظمه إلى الموضوعية في حين أن ما نحتاج اليه اليوم هو نقد الذات. أولاً لأن ذلك لا يسد ثغرة خطيرة في حياتنا العربية فحسب، بل يساهم في تصحيح أوضاعنا وتصويب خطواتنا، ذلك أن عملية وعي الذات والصدق في الكشف عن ثغراتنا وأخطائنا تقربنا من أنفسنا مثلما تقربنا من فهم الآخر وفهم تجربته من الداخل.

من هذا المنطلق سأقصر مداخلتي على معالجة شأن التيار القومي محاولاً بداية أن أوضح حقيقة هذه التيار الذي لحقت به شوائب خطيرة من داخله والحقت به مثالب أخطر من خارجه. لم ينطلق الفكر القومي الحديث من فراغ أو تقليد وإنما انبثق من واقع الأمة التاريخي وأحوالها الراهنة معتبراً أن الأصل هو النضال الشعبي المتواصل لاعادة الأمة الى ذاتها واستعادتها لحقيقتها بما هي أمة عربية واحدة حية تقاوم التجزئة والإحتلال والتخلف وتسعى بما تمتلكه من مخزون تراثي غني وقدرات معنوية ومادية هائلة إلى انتزاع موقعها اللائق بين الأمم ومتابعة رسالتها الحضارية المتميزة التي ساهمت في تطوير الرقي الانساني خصوصاً في عهود الوحدة التي صنعها الاسلام وبلورها. وبهذا المعنى فالحركة القومية هي حركة وصل لا حركة فصل ترى أن طريق الأمة الى النهضة والمستقبل لا يمكن ولوجه من خلال القطع مع الماضي والتراث والاتكال الكامل على «الخارج» المتقدم وإنما من خلال الاتحاد بحقيقة هذه الأمة التي توحدت وسطعت في رحاب الاسلام.

لذلك كان المبدأ الأساسي الذي انطلقت منه الحركة القومية هو أن العروبة كيان روحه الاسلام، ولا سبيل إلى التقدم إلا بالعودة إلى هذه الروح واستعادتها من خلال عملية نضالية تساهم في اسقاط الواقع المريض مثلما تساهم في تنمية الوعي الشعبي لحال الأمة وشروط انتصارها.

وخلاصة القول إنه عندما كان التيار القومي منطلقاً من أصله واثقاً من نفسه رائداً في

فكره، احتل موقعه الطبيعي لدى الجماهير محققاً معها ومن خلالها أروع الانجازات الوطنية والاجتماعية في مواجهته للتحديات الخارجية والداخلية. غير أن التيار القومي بعد أن استغرقته السلطة واستبدت به متطلباتها وتعقيداتها تجمد عند حدود هذه السلطة وانجرف إلى التكيّف مع واقعها القطري ففقد ريادته الفكرية وخسر روحه الوحدوية الأمر الذي أبعده عن الحركة الشعبية وجعله أقل مناعة في مواجهة النظريات الكلية.

وبدلاً من المراجعة النقدية الواعية للتجربة لاكتشاف مواطن الخلل وتعيين أسباب الضعف تمهيداً للمعالجة والتصحيح نشأت ظاهرتان خطيرتان: الأولى، الانفراد بالسلطة الى درجة الغاء الغير أو إقصائه على صعيد العملية السياسية؛ والثانية، الانبهار بنظريات الغير الى درجة ضياع الذات على صعيد العملية الفكرية. وهنا نحا البعض منحى الربط ما بين القومية العربية والماركسية فيما نحا البعض الآخر إلى الربط ما بين القومية العربية والعلمانية، الأمر الذي أدى في الحالتين إلى تعميق وتفاقم ظاهرة اغتراب التيار القومي عن الكتلة الشعبية العريضة المتمسكة بدينها وقوميتها، والتي ترى الحل لمشكلاتها الاجتماعية والسياسية، لا في الذوبان في الغير أو اعتماد مناهجه وتبني مرجعياته، وإنما في تعميق إيمانها وتمتين عروبتها وتحقيق وحدتها وتقوية ذاتها في وجه الخارج.

فبصرف النظر عن القيمة الفكرية المتميزة للنظرية الماركسية بصفتها نظرية متكاملة للكون والإنسان والمجتمع تعتمد على المنهج المادي الجدلي وتستهدف تقويض النظام الرأسمالي العالمي وبناء نظام اشتراكي ينتفي فيه استغلال الانسان للانسان، فقد ارتبطت هذه النظرية بذهن الكتلة الشعبية الكاسحة بمفاهيم سياسية واجتماعية كانت ترى فيها تهديداً لكيانها السياسي وبنيتها الروحية والإجتماعية، ولذلك اتخذت هذه الكتلة موقفاً سلبياً إزاء هذه النظرية وإزاء القوى المحلية التي تبنتها الأمر الذي جعل التيار القومي أقل قدرة على مخاطبتها والتأثير فيها.

كذلك عندما ربط التيار القومي نفسه بفكرة العلمانية للظهور بمظهر المتمسك بالصيغة الديمقراطية للدولة الحديثة التي تساوي بين المواطنين بعيداً عن أية اعتبارات دينية، ازدادت الفجوة بين هذا التيار وبين هذه الأكثرية التي ترى أنه اذا كانت العلمانية تشكل تطوراً طبيعياً في بلاد الغرب لبناء الدولة، وترسيخ حقوق المواطن بوجه الكنيسة المتحالفة مع الملكية والاقطاع، فإنها تبقى غريبة عن الإسلام الذي شكل على مر التاريخ حصناً لحفظ المجتمع بوجه القوى الخارجية وملاذاً للفرد بوجه التعسف الداخلي. إلى ذلك فإن تفكك التيار القومي من الداخل بسبب تردي العلاقات الديمقراطية وتغليب الخلافات الجانبية على المصالح الأساسية للأمة أفضى الى تراجع حركة الوحدة وصعود حركة الإنفصال التي ما زلنا نعيش حتى اليوم مرحلتها بحيث الحقت العقيدة القومية بالنظام القطري، وتركزت التنمية على أسس قطرية عاجزة، وأصبحت القضية الفلسطينية بنداً من السياسة الخارجية لكل قطر.

والخلل الخطير الذي نحاول اليوم التصدي له عبر صياغة علاقة تفاعلية ايجابية بين

التيار القومي والتيار الديني يكمن في الثغرات القائمة بين التيارات الأساسية داخل الأمة، والتي ينبغي معالجتها بروح إيجابية مسؤولة حتى لا تشكل مدخلاً جديداً للقوى الخارجية المعادية تنفذ منه لتحقيق أغراضها. فالخطر كل الخطر يكمن في وضع هذه التيارات في موقع التناقض فيما بينها. وأعتقد أن مهمة التنمية المتفاعلة مع الشعب أو العاملة في صفوفه هي وعي هذا الخطر والتنبيه اليه والعمل بكل الطاقات للحؤول دون تحققه. ويبرز في المرتبة الأولى التحدي الفكري العقيدي حيث يتعين على هذه التنمية أن تنشر الوعي بأن التناقض الراهن ليس بين التيار القومي والتيار الاسلامي وإنما هو بين الاثنين من جهة وقوى الاستبداد العالمي وقوى الفتنة الداخلية من جهة أخرى.

فالقومية حقيقة اجتماعية لا تتناقض مع الدين والدين حقيقة منزلة لا تلغي القومية. واذا كانت القومية العربية نابعة من ذاتنا وواقعنا وتاريخنا فالإسلام دين، العرب هم أقرب الناس إليه على الإطلاق، فهم الذين شهدوا انبثاقه فكانوا دعاته وأبطاله الأوائل وأدوات انتصاره، وكانت أرضهم مسرح انجازاته ومنطلق اشعاعه، وقبل كل شيء كان منهم الرسول العربي الكريم القائد الأعظم في تاريخ البشرية.

واذا كان الموضوع ليس مطروحاً بالنسبة الى المسلم العربي الذي لا يجد في ذاته أي تناقض بين الاسلام والعروبة فإن هذا الموضوع مطروح على صعيد المسلم غير العربي الذي يتنامى تأثيره في الساحة الاسلامية والعربية مثلما هو مطروح على صعيد العربي غير المسلم.

وهنا أختم بالقول إنه اذا كان ينبغي على المسلم غير العربي أن يكون عربياً بدرجة عميقة حتى يكتمل اسلامه فهماً ووعياً وإيماناً، فعلى العربي غير المسلم أن يكون مسلماً في بعده الحضاري وعمقه التراثي حتى يتصالح مع وجدانه القومي ويتوحد بمجتمعه.

٩ - يحيى الجمل

اظن أن خير الدين حسيب قام بمهمة النقد الذاتي للفكر القومي بأمانة وموضوعية كاملتين باعتباره واحداً من رموز هذا الفكر الأساسيين. وأظن أنه لم يبق لغيره من أبناء هذا التيار ما يضيفه. ومع ذلك فإنني استطيع أن أوجز - بحسباني واحداً من المنتمين الى تيار الفكر القومي - النقد الذي أحس به وأوجهه لهذا التيار الذي كنت وما زلت انتمي إليه بالأمور الآتية:

أولاً: في فترة الخمسينات من هذا القرن التي قد أسمح لنفسي أن أسميها فترة عبدالله الريماوي كان من سمات الفكر القومي ايغاله في التجريد النظري، وعدم التفاته إلى الواقع بل والقفز فوق هذا الواقع وعدم الاعتداد به. لقد كنا في ذلك الوقت نطالب بالدولة العربية الواحدة، المركزية من المحيط إلى الخليج الآن وفوراً. وكان بعضنا يتهم من يقول بدولة اتحادية - فدرالية تأخذ بسنة التطور، كان بعضنا يتهم من يقول مثل هذا القول بالمروق بل وبالخيانة أحياناً. كانت القوالب والتجريدات النظرية هي الحاكمة. الآن استطيع أن

أقول إن الفكر القومي تجاوز ذلك كله. أصبحنا نعطي الواقع حقه. إن الواقع حتى وإن رفضناه، حتى وإن كنا لا نقبله، فهو واقع يجب أن لا نقفز فوقه. يجب أن نفهمه لكي نستطيع تغييره. وهكذا أصبحنا الآن نتحدث عن التطور، وعن التعاون، وعن التقارب بين بلدين عربيين، وعن توحيد مناهج التعليم، وعن توحيد نظم البريد. أصبحنا نتحدث عن ذلك كله باعتباره خطوة ـ مهما كانت صغيرة ـ نحو الأمل الكبير البعيد أمل الوحدة.

والقفز فوق الواقع كان هو السلبية الأولى في الفكر القومي في الفترة الماضية وهي سلبية بدأنا أخيراً نتخلص منها سواء من الناحية النظرية أو من الناحية العلمية.

ثانياً: عدم وضوح التوجه الديمقراطي أو التغافل عنه أحياناً لاعتبارات حاولنا تبريرها ثم تبين لنا أنه لا غنى عن الديمقراطية ولا بديل. وفي غياب الديمقراطية لا يصح شيء ولا ينمو. والديمقراطية ليست كلاماً عاماً مبهماً. الديمقراطية تعني التعددية السياسية. وتعني أن من حق الأغلبية أن تحكم ومن حق الأقلية أن تعارض لكي تحل محل الأغلبية يوماً ما. وليس في الأمر منحة من أحد لأحد. الديمقراطية هي المدخل الآن ولا حل لأي مشكلة قائمة في غيابها. تغافل الفكر القومي أو غفل في بعض الفترات عن هذه الحقيقة، إما لاعتبارات تعلقت بقضية العدل الإجتماعي وإما لاعتبارات تعلقت بشخص الزعيم في وقت من الأوقات. ثم تبين لنا جميعاً زيف ذلك كله وخطأه. لا بديل عن الديمقراطية.

ثالثاً: تصور الفكر القومي في المرحلة السابقة، متأثراً في ذلك بحركة القوميات في أوروبا، والفكر القومي لا بد من أن يقف من الدين موقفاً رافضاً أو على الأقل موقفاً متجاهلاً. ولم يتنبه الفكر القومي إلا أخيراً إلى أن الدين الإسلامي ليس فيه بابوية ولا كهنوتية ولا سلطة دينية، وان الاسلام في جوهره حركة انسانية تسعى أساساً نحو كل صور العدل، وانه لا يوجد في الإسلام وساطة بين العبد وربه. وانه لا توجد فيه كنيسة. ومن ثم فإن ما دعا الفكر القومي الغربي إلى المناداة بفصل الكنيسة عن الدولة لا يجد له مبرراً في الإسلام. وهكذا عاد الفكر القومي ليجد في الإسلام المضمون الحضاري الصحيح والسليم للأمة العربية وحركتها القومية.

رابعاً: اختلف الشعار عن الواقع في كثير من الأحيان. رفعنا شعارات وعملنا على خلافها. وهذه سمة من سمات التخلف.

خامساً: انكر بعضنا على بعض حق الاختلاف. ذلك على الرغم من ان احترام الحق في الاختلاف أمر أساسي وضروري في كل مجتمع متحضر يؤمن بالإنسان وحريته وحقه في أن يعبر عن نفسه ويطوّرها. وهذا جانب أساسي وجوهري في الديمقراطية اغفلناه كثيراً في الماضي ويجب ألّا نغفله في الحاضر والمستقبل. إن الحاضر والمستقبل يرتبطان بقضية الديمقراطية أوثق ارتباط.

وأرجو ألا أكون قاسياً في نقدي للتيار الذي اعتز بالانتماء إليه.

١٠ ـ أحمد الربعي (تقديم)

ما أريد قوله ملاحظة واحدة وهي اننا نستجير عادة بظاهرة التخلف الموجودة في المجتمع، ويبدو أن هذه الظاهرة لا نأخذها بمأخذ الجدية، وأعتقد أن التخلف قد اخترق حياتنا في كل جانب من جوانبها، ليس نظام المرور فقط ولا نظام التعليم ولكنه اخترق حياتنا السياسية كقوى سياسية، وبدلاً من أن تمارس القوى التقدمية أو النهضوية دورها في عملية تغيير التخلف، يبدو أن التخلف قد نجح في أن ينتقل إلى العالم السياسي في المنطقة العربية. ولذلك فأنا أرى أن هناك كثيراً من الملاحظات المشتركة بين الحركة القومية والحركة الدينية وربما بقية القوى، فالقبيلة وليس الحزب هي ظاهرة قائمة مهما حاولنا ضد هذا، الوسائل القبلية منتشرة في العمل السياسي بغض النظر عن طبيعة الايديولوجيا السائدة وفكرة الزعيم منتشرة، وفكرة «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً» بالمعنى الجاهلي منتشرة، وفكرة التعصب للقبيلة أيضاً ظاهرة منتشرة.

ولذلك أعتقد أن هذه الجلسة مهمة جداً، وأعتقد أن النقد الداخلي سيفسح المجال لحوار حقيقي بين القوى السياسية المختلفة وبخاصة بين القوتين السياسيتين اللتين تتحاوران في هذا المؤتمر.

١١ ـ فريد عبد الكريم

يكمن نقدي للتيار القومي (الناصريين) في عدة وقائع:

أولاً، على المستوى الفكري: تصورنا أننا ندور في الدائرة التي لم يتعرض لها الاسلام إجمالاً وتفصيلاً، فلم نعن بأن نعرض فهمنا للاسلام وصلته بما ارتضيناه إبعاداً لنا. واذ كان من رأينا أن مصادر الاسلام هي النقل والعقل فحيث لا يكون هناك نص، فإن المصلحة التي يقدرها العقل تكفي لكي نسير في طريقنا لا نألو. ولم نعن بالتالي باجراء حوار هادىء حول هذه القضايا مع التيارات الأخرى التي لا ينكر وجودها أحد، ولم نشارك في خلق تيار فكري إسلامي صحيح ولنضرب على ذلك مثلاً.

أبعاد الناصرية أربعة:

ـ **البعد التحرري للوطن والمواطن**: فلم يجرِ حوار هادىء مع التيار السياسي الإسلامي حول تحديد العدو الرئيس لأمتنا وأساليبه الجديدة في الهيمنة، وضاق صدرنا كثيراً عندما رفضت بعض التيارات ما نسميه نحن الإمبريالية (أو الهيمنة الأمريكية في المنطقة) ووكلاءها العموميين في المنطقة. أقول ضاق صدرنا ولم يتسع بالقدر الكافي لوجهة نظر التيارات السياسية الإسلامية وظروفها في التعاون مع السعودية، وفي عدم اعتبار أمريكا عدواً رئيسياً لأمتنا، وفي قبول هيمنتها على المنطقة العربية من جديد. ولم نجرِ معها أي حوار حول هذه النقطة، وكان ذلك تقصيراً من جانبنا.

- **وفي البعد القومي**: فقد أهملنا اتهامهم بأن القومية كفر، وأنها في مواجهة الإسلام ونقيض له، وضاق صبرنا ولم نجرِ معها حواراً إلا في هذه الندوة التي أكرر على الإشادة بها تفكيراً وتخطيطاً وتنظيماً.

وكانت النقطة المفصلية هي أننا نؤمن وسوف نؤمن بأن الاشتراكية هي الحل الحتمي للتخلف الاقتصادي الذي نعيش تحت وطأته، والظلم الاجتماعي الذي يشيع الظلم في العلاقات بيننا، إذ اعتبروا ذلك كفراً، وتعالينا على هذا الإتهام كما قال أحد المشاركين في الندوة، وكان واجباً علينا أن نجري حواراً علمياً هادئاً لكي يدرك هذا التيار رأينا بأن الاشتراكية في تطبيقها العربي لا تعرف كفراً، ولا تقترب من كفر، وأن العلمية التي وصفت بها هي وصف صحيح لا يرفضه الإسلام، لأنه بكل بساطة يقوم على مسائل محدودة في الغيب، وما عداها بالفعل يدركه العقل ونستفتي فيه عقولنا.

وكان لا بد من أن نعلن أن البعد الحاكم في كل أبعادنا هو البعد الديني، إذ لا نقبل أي فكر أو قرار يرفضه الدين أو يتعارض معه ولكن بفهم صحيح، لأنه لا يكفي أن نتدارس وحدنا وإنما من المهم أن نعرض فكرنا واضحاً على التيارات الأخرى، وهذا ما قصرنا فيه.

ولكن يكفي أن لكل نظرية جانبها الفلسفي والجانب الفلسفي في فكرنا ومنهجنا هو إيماننا المستمد من ديننا وتراثنا.

ثانياً، هناك وقائع تاريخية كان ينبغي أن نتحاور حولها حتى نتخطاها لأن التيار الإسلامي السياسي قد توقف عندها، ولا بد من أن يتزحزح عنها حتى ظننّا ـ بحق ـ أنه يأكل خبزه بها، وما كان يصح أن يصل بنا هذا الظن قبل أن نتحاور معه ونصل معاً إلى الحقيقة.

ومن ذلك ما جرى في اليمن، وكيف انها من أجل الشعب في أرضنا العربية، ومن أجل الأمن القومي لأمتنا، ومن أجل التقدم للإنسان الذي ظُلم ما يقرب من ألف سنة، وضد متاجرين بالاسلام مزورين للحقيقة فيه، وضد ملك عِض غاشم متخلف، وضد كل المرتزقة الذين جمعهم البعض من بقايا النازية ومن مقاتلين مأجورين من المانيا وبلجيكا وأمريكا، وكل دول العالم. ولم تكن كفراً أو قتلاً أو استعماراً وكان ينبغي أن نضع الحقائق كلها أمام هذا التيار، ولكنا لم نفعل وهذا خطأ.

وفي قضية التعذيب فإنه قد حدث، وحتى ولو كانت الأجهزة البوليسية التي تزايد دورها في غياب حزب ثوري قد قامت به كروتين يومي ترضي به شذوذها، فإن القيادة السياسية الثورية علمت أو لم تعلم ـ وهي لم تعلم ـ مسؤولة عن ذلك؛ وحتى ولو كان التعذيب قبل الثورة قد وصل إلى قتل الإمام الشهيد حسن البنا بغير شهود أو قضية أو محكمة؛ وحتى ولو كان التعذيب يجري الآن بألف صورة، ولا يمكن أن يقاس ما جرى في عهد الثورة للاخوان المسلمين والماركسيين على حد سواء، إلا أنه ما كان ينبغي أن يجري

تعذيب لمسجون ضمير واحد في ظل عبد الناصر. وهذا خطأ آخر نقر بوقوعه، وندينه وقد أثبتنا مصداقيتنا في ذلك في مواقف واضحة عملية.

ولأننا نقدر جداً ونحترم كل الذين يعملون في الحقل السياسي أياً ما يكون انتماؤهم وأياً ما يكون خلافهم معنا، فإننا نقف إلى جانبهم في كل محنة يواجهونها تطوعاً، لأننا قوى مضطهدة وعلى حد سوء، ولأننا محجوبون معاً عن الشرعية، حتى أننا نعلن في خطابنا السياسي أننا لا نقبل حزباً لنا إذا لم يتح هذا الحق لغيرنا من التيارات الأخرى إسلاماً سياسياً، أو ماركسيين. . .

هذه أخطاؤنا، ضيق صدر، وتعميم في الاتهام، وغلق باب الحوار، بحسبان أن كل الأمور واضحة ولا تحتاج الى مناقشة. أما أخطاء التيار السياسي الإسلامي من وجهة نظرنا فإننا إذا تحدثنا عنها لن نتوقف أبداً، ولكننا نضرب عنها صفحاً، ونقول لهم تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم، أن نقف معاً على أرضية نرضاها لكم وترضونها لأنفسكم، أن نواجه مع التيارات الوطنية الأخرى عدونا على أرضنا وليس على أرضه، نواجه بكل أنواع الأسلحة الصهيونية (اسرائيل) والإمبريالية (أمريكا)، لكي نهزم هيمنتها، ولكي يكون وقوفنا معاً، وبجوارنا كل الوطنيين الشرفاء، والتيارات الأخرى التي لا ينكر تاريخها الوطني أحد في مواجهة الاستعمار لكي نحقق القدرة على المواجهة والتحدي استجابة إلى الحق العربي الذي يستغيث بأصحابه.

تعالوا أيضاً معنا نحن القوى المحجوبة عن الشرعية لكي نأخذ حقنا في عرض منهجنا وبرامجنا على الناس في احتكام نزيه إليها، إلى أن نرفع معاً راية الحرية والديمقراطية والمشاركة في صياغة: الحياة على أرضنا، وفي كفالة حقوقنا الإنسانية، وفي حرمة أجسادنا، وعدم انتهاك حرماتنا.

١٢ ـ راشد الغنوشي

احسب أن هذه الجلسة ليست من قبيل جلسات الاعتراف، وإنما هي من قبيل محاسبة النفس. ونحن هنا حينما نتحدث عن أمراضنا لسنا أمام خصوم لنا وإنما نحن أمام شركاء في الهوية والمصير، نتعاون معهم في وضع أيدينا على هذه الأمراض من أجل تجاوزها.

واحسب أن ما ذكره السيد الرئيس من أن أمراضنا تنطلق من التخلف إلى حد كبير قول سليم، أي حالة من العجز عن فهم واقعنا وإدراك سننه وقوانينه، الأمر الذي يجعل حركاتنا، في مجملها، مضطربة حيث تتقدم قليلاً وتتأخر وتضطرب، لأن قدراتنا على تحدي الظروف وتخطي الصعوبات محدودة. ولا شك في أن مسؤولية الفكر في هذا التخلف كبيرة، ومعظم أمراضنا هي من هذا القبيل. ومن هنا تأتي أهمية هذه الندوة في تصحيح المسار بوضع معطيات الواقع أمام العقل العربي حتى يصحح مساره ويتحكم في الواقع، فالواقع الدولي

اليوم هو الذي يشكلنا، ومساهمتنا في تشكيل واقعنا لا تـزال محدودة. ومن أمـراض أو أخطاء الفكر وعجزه في حياتنا الإسلامية ما يلي:

ـ غياب النظرية السياسية المنشئة الموجهة للتفكير والتخطيط برؤية اسـتراتيجية، أو لنقـل أن التفكـير الإستراتيجي محـدود، الأمر الـذي يجعل الحـركة الاسـلامية محكـومة في كثـير من الأحيان بأمرين: محكومة بالتراث، بأحكـام مطلقـة فوقيـة ومحكومـة بالـواقع وبغيـاب النظرة الاستراتيجية التي تحلل الواقع المحلي في علاقته بالواقع الدولي، وترسم من وراء ذلك الطريق الذي يتفاعل مع الواقع، ومن ثم يكون دوره في التأثير في الواقـع أكثر من كـونه منفعـلاً بهذا الواقع، سواء كان هذا الانفعال تقمصاً لهذا الواقع أو رفضاً له بالجملة.

ـ من ذلك أيضاً غلبة النظر الجزئي على النظر الكلي بسبب غيـاب النظريـة السياسيـة الشاملة. ومن هنا تبـدو الحركـة الإسلاميـة تتعايش مـع الواقـع اليومي أكـثر مما تتعـامل مـع المستقبل البعيد، فدور التخطيط إذاً ما يزال محدوداً في الحركة الإسلامية.

ـ ومن الأخطاء الفكرية أيضاً غلبة النزعة الأممية، والإسلام باعتباره أممياً فإن الاسلامي كثيراً ما ينسحب من واقعه ليغرق في هذه النظرة الأممية العامة، فهو يتعامل مع القضايـا كلها بدرجة واحدة من الأهمية. ففلسطين قد تتساوى في اهتمامـاتنا مـع أية قضيـة إسلاميـة أخرى خارج هذه الدائرة العـربية القـريبة، بـل قد يهمـل الإسلامي قضيـة في قطره لحسـاب قضية أخرى في قطر بعيد تبدو له أهمية في حياته بحجة أن المسلمين أخوة وأن الأمة الإسـلامية أمـة واحدة، فهذا النظر الأممي وإن يكن في أصله صحيحاً لكنـه لا يتساوق مـع النظر الإسـلامي الشامل الذي ينطلق من الواقع القريب (الأقربـون أولى بالمعـروف) ليتسع حتى يشمـل العالم كله.

ـ خـطا آخر هـو أن النظر الانسـاني محدود في هـذه الرؤيـة الفكريـة وكـأن القضـايـا الاسـلامية معـزولة عن العـالم، في حين أن الاسـلام وجه أول خـطاب في التـاريـخ إلى كـل النـاس. في حين أن الإسـلامي ضئيل التفـاعل مـع مثل القضـايا الإنسـانية العـامة وقضـايا الشعوب، قضية جنوب أفريقيا مثلاً أو ما يعانيه أهل أمريكا الـلاتينية من جـور الامبريـالية. فهـو لا يشعر بهـذا، وأنا نفسي كنت أشعـر بالخجـل عندمـا كنت في السجن وكـانت تـأتيني مراسلات من جميع أطراف العالم تتعاطف معنا وتشجعنا. وهم ليسوا مسلمين في حـين أني لم أفعـل شيئاً من ذلـك تجاه ضحـايا الاستبـداد في كثير من منـاطق العالم. وأقـول إن الحـركـة الاسلامية لم تبلغ بعـد مستوى إنسـانية الإسـلام، وإذا كان النبي مـرسلاً الى العـالمين ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ فاحسب أن الرؤيـة الانسانيـة التي أصبحت تمثل النـظر الاستراتيجي الصحيح في عالم اليوم لا تزال محدودة في الوسط الإسلامي.

ـ احسب أيضـاً أن من الأخـطاء غلبـة المـذهبيـة في التفكـير الإسـلامي السيـاسي والإجتماعي، هذه المذهبية منها ما هو فكري ومنها ما هو سياسي يخـرج في شكل تحـزب يجعل كل ما يخرج عن دائرة الجماعة هو الضلال المبين «هل بعد الحق إلا الضلال». والمـذهبية تعني أن جماعة من الجماعات هي وحدها ممثلة للحق. وغلبـة المذهبيـة وغلبة التحـزب وغيرهـا من

العوامل تسبب توتراً في علاقة الاسلامي بـواقعه. وهـذا التوتـر يظهـر في أشكال مختلفـة من الرفض ومن عدم القدرة على البحث عن مجـالات للقاء مـع الآخرين ورفض الحـوار في حين أن المأثورات في ديننا وتاريخنا وفي الحركة الاسلامية المعاصرة قد أفرزت مآثر جيـدة مثل قـول حسن البنا «نتعاون فيما اتفقنا عليه ويعذر بعضنا البعض فيما اختلفنـا عليه». فلو أن الحـركات السيـاسية والفكرية رفعت هذا الشعار كدستور للتعاون فيما بينهـا لوجـدنا مجـالاً كبيراً للتعـاون بدلاً من التنابذ والاقصاء.

ـ واحسب أن مبادىء الحرية ومبادىء الشورى في التسيير محدودة فلا تزال هناك غلبة لأسلوب الزعامة في التعامل مع القاعدة الإسلامية، ولا تزال الصفات التي وضعت للخليفـة تحمل في كثير من الأحيان على أمراء الحركة الإسلامية مع أن الفارق بعيد بين صلاحيات هذا أو ذاك. كما أن صلاحية الخليفة نفسها محدودة بـالشورى وليست مـطلقة. فنحن اذاً وارثـون لتراث مثقل بآثار الاستبداد.

ـ هناك أيضاً غلبة الرفض لمكاسب العصر، فهناك تعامل حدي وحزبي مـع الجماعـات الأخرى، هناك غلبة للعمل السري عـلى العمل العلني وكـأن السرية هـدف في ذاتها وليست ضرورة، بل إن بعض الأحزاب حتى وان توافرت لها مجالات الحرية تعتصم بالسرية، وكـأنها تعتبر أن العالم من حولها كله خاطىء ويتآمر عليها، بينما ليس ذلك ضرورياً ومطلقاً.

ـ وهنـاك فهم خاطىء لمبدأ الشمول، كـأن اعتبار أن الاسـلام شـامـل يقتضي رفض التدرج في الاصلاح، واعتبار كلمة سيد قطب حينما قال «خذوا الإسلام كله أو دعوه» معناها إما أن ينصلح الواقع جملة واحدة وبعصا سحرية وإلا فإن أيـة اصلاحـات جزئيـة هي بمثابـة تمييع للمشروع الإسلامي. وليس الأمر كذلك فإن القرآن نزل وطبق منجماً.

ـ خطأ آخر يتمثل في التعامل الحدي والرافض لفكرة العـروبة، ويكـاد بعضهم يحرج من ذكرها في القرآن. والحمد لله إنها وردت مراراً في القرآن الأمر الذي لا يـترك مجالاً لأحـد من أن يستنكف من اعتبار أن للعرب في أمـة الإسلام مكـانة متميـزة طالما اعتبروا الإسـلام رسالتهم الخالدة.

ـ غلبـة الفكر الإطـلاقي على الفكـر النسبي على نحـو تصاغ معـه القضايـا في صيغة «إما... وإما» مع أن الأمر ليس دائماً كذلك.

ـ غلبة النزعة التآمرية في تفسير الأحداث، فكل ما يجـري إنما يجـري للقضاء علينـا، وليس الأمر دائماً كذلك.

ـ التجـرد أو الإنعزال عن همـوم الجماهـير في الحريـة والديمقـراطية والعـدل والصحـة والتعليم والسكن. كل هذه الهموم لا تكاد تجد لها أثراً مذكوراً في الأدبيات الاسلامية رغم ما تحتله من أهمية في الكتاب والسنة.

ـ غلبة الانشغال بالسلطة عن المجتمع وكأن المشكلة كلها في السلطة ولا يـوجد مجـال

آخر للعمل، وهذا يجعل الأمر كما يقول الشهيد الصدر ـ رحمه الله ـ «كأننا نعارض السلطة من موقع السلطة نفسه». ومعظم المعارضات في كثير من الأحيان تنطلق من الموقف نفسه، كأنها تريد أن تحل محل سلطة بالكيفية نفسها. ومن ثم ولدت المشلكة مع الديمقراطية في حين أن الاسلاميين هم أول ضحايا الاستبداد. وهكذا فأنا لا أفهم كيف يكون لدى ضحايا الإستبداد تحفظ أو رفض للديمقراطية.

ولقد استحدث الفكر الإسلامي مشاكل أخرى مثل موضوع الاختلاط، فتعامل مع موضوع المرأة تعاملاً غير رشيد، إذ في كثير من الأحيان تعامل معه من موقع التراث ومن موقع رد الفعل على التمييع البورقيبي التغريبي للمرأة، في حين أنه ـ فيما أعلم ـ لم تعرف مشكلة اسمها الاختلاط في التراث الاسلامي. وهكذا لم يمنع الاسلام الرجال والنساء أن يجتمعوا تحت سقف واحد لممارسة شأن جاد من شؤون المجتمع. وهذه الإشكالية في التعامل مع المسألة النسائية تفسر موجة الرفض التي ووجهت بها بخاصة في الخليج الاجتهادات والنظرات التي قدمها الشيخ الغزالي حول المرأة. فهذه الموجة الرافضة تدل على أن هناك خللاً حقيقياً في بنية الفكر الإسلامي، على نحو أن الرأي الجديد لا يجد مكاناً مريحاً بل يصادم بشدة.

وفي النهاية ورغم كل هذه الصعوبات داخل الصف الإسلامي فإن الحركة الإسلامية استطاعت أن تعيد الإسلام، وقد اجتمع عليه النظام الإقليمي والدولي لاقصائه وقهر أهله، الى قلب المعركة من أجل إعادة تشكيل الفرد والمجتمع على أساس احترام الهوية والدفاع عن الوجود وتطويره، وهو اليوم معطى أساسي في الصراعات الدولية وفي مقاومة المد الصهيوني الإمبريالي، وعامل توحيد وحوار وتقدم، رغم محاولات توظيفه من قبل أعدائه وإعاقته وقهر دعاته وشده إلى مواريث التخلف.

إن الاسلام يتحرر يوماً بعد يوم من قبضة الحكام وقوى الجمود والإنحطاط ليعود كما كان ثورة تحررية شاملة وصوت الجماهير المقهورة وأمل الإنسانية في إنقاذ ركب الحضارة المتداعي تحت قيادة الغرب.

إنه رسالة العروبة في التوحيد والسلام والعدل والتحرر.

١٣ ـ أمين هويدي

كنت في ندوة برفقة صديقي أبي الطيب في برازيليا وفي آخر جلسة وقف احد المتحادثين يسأل عن «ميكانزم» أو آلية تنفيذ ما اتفق عليه وكانت الاقتراحات التي عرضت تخرج كثيراً عما ذكره النفيسي. أتمنى قبل كل شيء أن نتساءل عن آلية تنفيذ ما هدانا إليه حوارنا.

أ ـ في رأيي اننا تحت تأثير فكرة أننا نتعامل مع أشباح: فما هو التيار القومي؟ هل هو

كتلة واحدة؟ هل هو ارادة واحدة؟ وما هو التيار الديني؟ هل هو طباعة واحدة؟ هل هو ارادة واحدة؟ نحن أمام تيارات قومية، وتيارات دينية.

ب ـ ثم ما هي المعايير التي نتخذها لنطلق صفة القومية على تيار ما أو صفة الدينية على تيار آخر؟ من وضع هذه المعايير، ومن حددها؟ بل هل هي موجودة أصلاً؟ وهل نحن متفقون عليها؟

ج ـ أين هو المنهج القومي الذي نناقشه؟ أين هو المنهج الديني؟ أين هو المنهج الذي وضعه الناصريون؟ وأنا آسف أن أذكر أن أحداً من الحاضرين ـ بمن فيهم أنا ـ لم يقرأ هذا المنهج ـ وركزت على نفسي لأنني اتجاسر وأعتبر نفسي ناصرياً فقد خرجت مع عبدالناصر صباح ٢٣ يوليو ١٩٥٢ وكنت آخر من رأى جثته، وحائط القبر يرتفع ليحجبه إلى الأبد حينما مات.. أنا أقصد منهج التيار بكامله بكل ما فيه.

د ـ وأنا أخالف صديقي وأخي منذ أكثر من ربع قرن في كل كلمة نقد فيها التيار القومي في الخمسينات والستينات وهو يعني التيار الناصري. فهو نقد لم يأخذ في اعتباره الظروف السائدة. فهذا التيار حمل في يده اليسرى ميثاقاً جمع حوله كل الشارع العربي من المحيط إلى الخليج وعمل بيده اليمنى لتطبيق شعارات الميثاق في الدائرة الافريقية والعربية ولا شك فيه سواء من ناحية المجهود السياسي أو العسكري أو الإقتصادي أو الإعلامي أو الديني... في ظروف اختلفت الآن ولا يمكن تقويم ما حدث في الخمسينات والستينات بظروف السبعينات ومتغيرات السبعينات.

هـ ـ ولكن مَن أنا؟ أنا رجل قومي متدين يعني أنا أسير في الشارع العربي برجلين: رجل تمثل القومية ورجل تمثل قناعتي الدينية، والا مشيت برجل واحدة كالأعرج فأهوي في أول منحنى. أعتقد أنه ليس من حق أي جماعة أن تحظى بالعمل باسم الدين. ثم أدين بالمبادىء الناصرية لأنني قرأتها وفهمتها وعملت من أجلها في انتصاراتها وانكساراتها. كما أدين بأن لا أحد منا هنا إلا القليل يمثل تياراً بعينه أو جماعة بعينها عند رجال فكر. والفكر الذي لا يمكنه أن يجسد نفسه في المجال السياسي يعمل في برج عاجي، فالمفكر يجب عليه أن يضع قناعاته ويجاهد ليجسدها في الواقع بل عليه أن يسعى إلى السلطة ليؤثر فيها أو يثبت قوتها لينفذ ما يعتقده... ستستغربون أن الذي يكرر ذلك في كتبه هو عزيزنا هنري كيسنجر الذي فعل بنا وبمنطقتنا الشيء الكثير. المهم اذاً في مجتمع الأفكار متابعتها.

و ـ اذاً المشكلة الحقيقية أننا نتعامل مع أشباح غير موجودة إذا أردنا أن نتعامل بطريقة الأمن القومي مع المشاكل التي لا تعرف إلا الحقيقة والخريطة... اذاً فمؤتمرنا هذا مجموعة من الأفراد كل له فكره واجتهاداته يتعاملون بها مع أشباح غير موجودة... فلا يوجد فرقتان في الملعب بل توجد عدة فرق متنافرة تلعب جميعها خارج الملعب دون وجود متفق عليه ودون تعاون في تبادل الكرة لتسديدها في الوقت المناسب.

ز ـ ثم كل حوار له لغة، فنحن ـ التياران ـ كل يتكلم بلغة مختلفة وداخل كل تيار

يتحدث الفرقاء بلهجات مختلفة، وهذه هي المشكلة. وما يزيد الأمر صعوبة هو اننا جميعاً نتحدث بلغة مختلفة عن لغة الحوار العالمي، ولذلك فنحن لا نفهم العالم وكذلك فالعالم لا يفهمنا. نحن نتحاور في غرف مغلقة مظلمة لا تكسر سواتر الاقلية إلى المستوى القومي ثم إلى المستوى العالمي. إننا نتحدث مع أنفسنا ونتصارح ونتضارب والعالم سيفرد الخرائط. فما هي المشاكل العالمية الموجودة التي لها علاقة بنا؟ ثم من هو العدو ومن هو الصديق والتهديدات موجودة بنوعيها الخارجي والداخلي فما هو موقفنا منها؟ ما هو فكرنا إزاءها؟ ما هي خطتنا للعمل على التعامل معها؟

يعني نحن أمام أزمات كثيرة ومتعددة تكاد تقضي على حاضرنا ومستقبلنا. . . والأزمات في عالمنا المعاصر ليس لها حل بل يعمل الجميع على إدارتها للوصول بها إلى منتصف الحلول أو ما يسمى الحلول الناقصة. ما واجبنا في إدارة هذه الأزمات وهي كثيرة تهدد أطراف أمتنا العربية وتهدد قلب أمتنا الاسلامية؟ الجنوب السوداني الذي يرفض الشريعة بل يرفض الإسلام ديناً، واللغة العربية كوسيلة للتعبير، والسلطة المركزية مهيضة الجناح. ولبنان وما يجرى فيه. . . أين سلطته المركزية؟ أين إرادته؟ أين طريقه واتجاهه؟ وفلسطين الغالية التي تنتفض دون تدخل من التيارات القومية او الاسلامية علماً أن بها المسجد الأقصى وبها عائلاتنا وأولادنا وأهلنا؟ العراق وايران؟ حقاً نجد تياراً قومياً ينضم إلى تيار إسلامي لضرب دار عربية، وحينما نرى تياراً عربياً في لبنان يؤيد تياراً غير ديني ضد تيار ديني آخر. . . ما هو موقفنا من كل هذه التهديدات الخارجية؟

ح ـ والتهديدات الداخلية: السلطة والوصول اليها ونقلها، التعددية الصورية، الحرية المضحكة، زيادة الفوارق بين الطبقات، الوقوع في التبعية، اهدار الامكانيات.

ط ـ كيف ينظر إلينا العالم؟ هل ينظر إلينا بصفتنا القومية أو الدينية؟ هذه وسائل لتحقيق أغراض أكبر في المجال الاستراتيجي كقواعد وتسهيلات وكمجال اقتصادي كسوق ومصدر للمواد الخام.

ما هي نظرتنا الشاملة الى هذا التهديد؟ العالم ينظر إلينا هذه النظرة سواء رضينا بذلك أم عارضناه فيجب ألاّ ندير لذلك ظهورنا.

ي ـ ليس هناك عداء حقيقي بين التيارات الإسلامية والقومية ففي الماضي أخطأ الجميع في حقوق بعضهم وليس مبرراً أن يستمر هذا الخطأ الآن. . . ماذا نريد لتحقيق مصالح بلادنا وشعوبنا؟ ثم كيف ننفذ ما نريد؟ وهذا هو الأهم، لأننا نعرف ماذا ولكننا لا نعرف كيف.

١٤ ـ محمد سليم العوا

التيار الإسلامي ليس تياراً سياسياً فحسب. انه تيار حياة عام يشمل معظم أفراد الأمة، ويضم يقيناً ممثلين حقيقيين لكل فئاتها وطبقاتها. والجانب السياسي في هذا التيار هو

الجانب المعني في هذا الحوار، والحديث يوجه إليه، ويدور عنه، ويصدر منه.

وإذا كان في تراثنا أن «لا خير فيكم إن لم تقولوها ولا خير فينا إن لم نسمعها» فإن أولى التيارات بالعمل بهذه المقولة هو التيار الإسلامي، والسياسي منه بوجه خاص. وهو في هذا الخصوص على قاعدة من قواعد الإسلام عظيمة: «رحم الله امرأ أهدى إليّ عيوبي» وفي الألفية:

وإن تجد عيباً فسدّ الخللا جلّ من لا عيب فيه وعلا

وملاحظتي في هذا المقام ذات وجوه:

أولها: أن هذا التيار لا يعبر عن نفسه فقط بل هو يعبر في الواقع وفيما يعتقد، وفي أدبياته وشعاراته عن أغلبية الأمة التي من حقها أن تحكم وفق عقيدتها وأن تحكم بشريعتها، وبما لا ينافيها، وهو حق تكفله لها قاعدة الديمقراطية التي يسلّم العالم كله بها للناس كافة، إلا أهل الإسلام. ومثل هذا التيار لا يقبل منه ولا يجوز له أن يعتبر أن «من ليس معه» فهو «عدو له». وعمله السياسي يجب أن يعبر عن طموحات الجميع، وأن يدعو إلى حريات الجميع، وإلى ضمان حق الجميع من التيار الإسلامي ومن خصومه الفكريين والسياسيين في العمل العام بحرية وبضمانات كافية. وإذا كان الناس يتعصبون لأحزابهم فإن الإسلاميين لا يجوز لهم ذلك، وابن تيمية يجعل ذلك سبباً لعدم مشروعية الحزبية، التي يرى أصلها مشروعاً، في الدولة الإسلامية.

ثانيها: أن التعاون بين هذا التيار الإسلامي السياسي وبين التيارات السياسية الأخرى، خصوصاً التيارات المحرومة والمضيّق عليها، يعبر عن علاقة حتمية لا مفر منها. وأولى قضايا هذا التعاون هي قضايا الحريات وفتح المجال للعمل السياسي العام والعدالة الاجتماعية والسياسية. وهذا التعاون لا يعني عملاً مشتركاً بالضرورة، ولكن يعني على الأقل إدراكاً متبادلاً لموقع كل فريق على الخريطة السياسية، واحترام حق كل فريق في التعبير عن قناعاته وطموحاته دون مصادرة أو ملاحقة. وليس أحق بالدفاع عن ذلك من التيار السياسي الإسلامي، مع وجوب أن يكون هذا الدفاع متبادلاً ومكفولاً من الجميع عن الجميع.

ثالثها: أنه لا يصح في العمل السياسي، وليس صحيحاً في النظر العلمي، أن الذين يخالفون التيار السياسي الإسلامي في الرأي يخالفونه - دائماً - من منطلق العداء للإسلام، أو انكاره أو الكفر به. لا شك في أن بعضهم كذلك، ولكن كثيراً منهم ليسوا كذلك. والتيار السياسي الإسلامي مطالب بإدراك هذه التفرقة واتخاذ مواقفه المستقبلية على أساسها. ومعنى هذا الإدراك أن لا يقبل من أحد اتهام أحد في دينه وعقيدته، كما لا يقبل من أحد اتهام أحد في وطنيته. والذين يسارعون إلى مثل هذا الاتهام من شبان التيار الإسلامي السياسي أو من متحمسي التيار القومي يقعون في خطأ متساوٍ في خطره على العمل السياسي الوطني.

رابعها: من أهم القواعد التي يجب أن يراعيها التيار السياسي الإسلامي قاعدة وضع الشيء في موضعه. والمقصود هنا وضع الشعار والدعوة إليه في الموضع الذي يناسب هذا

الشعار ويحقق به كسباً وطنياً حقيقياً لا للتيار الإسلامي وحده بل للجماهير المعنية كلها. فالعمل العام ليس مجال منافسة سياسية دائماً، ولكنه ـ في ظروف بلادنا كلها ـ مجال أساسي للخدمة الوطنية ولتجاوز عجز الحكومات عن تنفيذ خطط التنمية الاجتماعية والاقتصادية وتحقيق أهدافها.

خامسها: إن العمل السياسي الذي يستغرق معظم كوادر التيار السياسي الإسلامي وقياداته لا يدع فرصة لهذا التيار لتأصيل أفكاره وتفصيل برامجه وصياغة مواقفه المستقبلية في ضوء الأصول الفقهية والفكرية الإسلامية. والتيار الإسلامي السياسي لديه فرصة ذهبية في الإفادة المستمرة في تربية كوادره والتعبير عن تفصيل آرائه من خلال تعبير المفكرين الإسلاميين/المسلمين الذين لا يعدّون ـ تنظيمياً ـ ضمن أطراف هذا التيار وكوادره، ولكنهم في قلب العمل الفكري والفقهي والتربوي، إسلامياً ووطنياً على السواء. وإهمال فكر هؤلاء، والتقصير في الإفادة من عطائهم الثري المستمر خسارة محققة للتيار الإسلامي السياسي لا يستطيع ـ في تقديري ـ تحملها مدة طويلة.

سادسها: إن مسألة العلاقة بين «التنظيم» و«الدين» التي أشار إليها بعض الاخوة المتحدثين قبلي مسألة فيها بعض المبالغة. وقد يكون ما قيل في هذا الشأن انطباعاً ناتجاً من بعض التجارب الشخصية، لكن أحداً من «أهل التنظيم» لم يقل حسب علمنا إنه هو «الدين»، أو إنه شكل من أشكاله أو نظام من نظمه. التنظيم عند أصحابه وسيلة معينة لبلوغ الهدف، لكنه ليس أمراً تعبدياً حتى ينسب إلى الدين، أو ينسب إلى أصحابه «التديّن به».

وآخرها: فإنني أجد من الواجب أن أحيّي الأخ بشارة مرهج على مداخلته الأصولية التي عبّرت بوضوح عن سلامة الفهم ودقة القراءة لكل من واجبي التيارين المتحاورين، ومستقبل عملهما.

١٥ ـ عبد العزيز الدوري

النقد الذاتي ضرورة كما هو دليل حيوية ونظرة مستقبلية. وهو وارد بالنسبة إلى الفكر القومي في ضوء الخبرة المكتسبة في الممارسات، وفي ضوء تطورات فكرية وعامة. وأنا أورد بعض النقاط:

أ ـ هل استطاع الفكر القومي أن يصل إلى الجماهير كما ينتظر؟ لا يبدو ذلك. وهذه ناحية تتطلب النظر.

ب ـ ضرورة وضع التأكيد الأول على مفهوم الحرية في الفكر القومي قبل أي مفاهيم أخرى. قيل إن العدالة الاجتماعية لازمة ابتداء للحرية أو أن الوحدة تأتي مثلها في الأولوية. إن الحرية هي القاعدة وبداية الطريق لغيرها.

ج ـ ضرورة الإتجاه إلى فهم تحليلي نقدي للتاريخ والتراث انـطلاقاً من همـوم الحاضر. هذا بعد فترة اهمال، كما أننا بحاجة إلى فهم واستيعاب جديد ليكون هذا الإتجاه عـوناً للنـظر إلى المستقبل، وفي سبيل وعي أفضل للذات وتأكيداً للاستقلالية.

د ـ إن الاتجاهات الاجتماعية والاقتصادية في الفكر القومي، بما فيها الاشـتراكية، هي أطر في المسيرة، ويمكن إعادة النظر فيها في ضوء التطبيق بالتعديل أو التجاوز في سبيل عـدالة اجتماعية شاملة.

هـ ـ اتجه بعض الفكر القـومي إلى العلمانية (في بـلاد الشام ومصر)، وبعضـه لا يشير إليها أساساً. بدأ هذا المفهوم في نطاق الوطنية لمواجهة الطائفية، ثم اتخذ المصطلح مدلـولات مختلفة (ربما في أوقات مختلفة) لدى أصحابه ولدى الآخرين. ويحسن أن يناقش القوميون هذا الموضوع وتحديد ما يراد به.

١٦ ـ فهمي هويدي

لا بد من أن نقرر ابتداء أن التيارات الإسلامية مختلفـة التجارب والمـواقف. فالتجـربة في مصر مختلفة عن تونس، وهذه مختلفة عن السودان، وهكذا. لهذا فإن التعميم يـظل صعباً وأحاول أن أسجل القواسم المشتركة بين مختلف تلك الأطراف.

من ناحية ثانية، فـلا بد من أن نعـترف بآثـار التشوهـات الناتجـة عن حجب القيادات الإسلامية عن الشرعيـة، والتشكل في السجـون والظلام، الأمـر الذي أثّـر بصورة سلبيـة في الرؤية والموقف لكثير من الحركات الإسلامية.

وإذا ما حاولت أن أمارس نقداً ذاتياً للحركة الإسلامية فقد أحصر نقاطي فيما يلي:

أ ـ **الوقوع في أسر الماضي** خصوصاً تجربة الإسلاميين مع ثورة يوليو، الأمر الذي جعل أكثر الإسلاميين يرفضون ليس ثورة يوليو فقط ولكن الموقف القومي العربي ككل.

ب ـ **الوقوع في أسر الذات**، الأمر الذي أدى إلى التوجس من الآخـر والتردد الشـديد في التعامل معه، مما ضيع على الإسلاميين إمكانية إقامة التحالفات السياسية أو فتح حوار مع القوى السياسية المختلفة.

ج ـ **الوقوع في أسر التنظيم** وتقديم ما قد تصوره الحركة مصلحة التنظيم على مصلحـة المشروع. فبعض الحركات الكبرى لا تعترف بـالإسلامـيـين إلا إذا انخرطـوا في صنعها. وفي تجارب كثيرة فإن هذه الحركات حاربت إسلاميين يقفون معها على الأرضية نفسـهـا ويعملون لهدف المشروع.

د ـ **عدم وضوح الرؤية تجاه معنى الديمقراطية**، الأمـر الذي جعـل الحركـة الإسلاميـة وهي ضحية غياب الـديمقراطيـة، لا تمارس الـديمقراطيـة في داخل بيئتهـا، ولا تقف بالقـدر الكافي من الحماسة والقوة في صف القوى المؤيدة للديمقراطية.

هـ ـ **التركيز على العمل السياسي** وتراجع الأنشطة التربوية والاجتماعية، الأمر الذي دفع التيارات الإسلامية إلى اختزال مشروعها في مطالبة السلطة بتطبيق الشريعة الإسلامية واعتبار أن تغيير المجتمع يبدأ بتغيير السلطة.

و ـ **انفصال العمل الفكري عن العمل السياسي والتنظيمي.** الأمر الذي أفقد كثيراً من المجتمعات الإسلامية إمكانية توفير العطاء الفكري، بسبب هذه الأسبقية المفرطة للعمل التنظيمي.

ز ـ **الانجرار وراء العاطفة الدينية** حتى في الأمور التي تتعارض مع مصالح الناس أو مع مقاصد الشريعة. من نماذج ذلك التعاطف مع الرئيس الباكستاني السابق ضياء الحق أو الرئيس جعفر نميري رغم مظالمهما لمجرد أن كلاً منهما أبدى بعض المشاعر الدينية التي ترجمت في قوانين أو لوائح إسلامية.

ح ـ **عدم القدرة على تحليل الواقع** والتعامل معه بصورة مرحلية ودعوة تطبيق الشريعة نموذج ذلك، فالكل يعرف الهدف النهائي، ولكنه لا يعرف الهدف المرحلي.

١٧ ـ محجوب عمر

تقترب ندوتنا من نهايتها وقد حقق الحوار، كآلية للتفهم والتفاهم، نتائجه المرجوة ولا يزال متوقّعاً ومأمولاً أن تثمر الندوة مزيداً من الإتفاق على أسلوب مواصلة هذا الحوار وتوسيع نطاقه وتحويل ثماره إلى نتائج عملية.

ومنذ اليوم الأول والحوار يلمس بين الحين والآخر الهمّ العربي الإسلامي المشترك الذي اقترح البعض أن يكون ساحة اللقاء والإتفاق بين العروبيين والإسلاميين ألا وهو النزاع العربي ـ الصهيوني. وقد أشار فضيلة الشيخ محمد الغزالي في كلمته في اليوم الأول إلى هذه القضية داعياً إلى نصرة انتفاضة الشعب الفلسطيني المباركة.

في تلك الكلمة الجامعة قال الشيخ محمد الغزالي وهو يشرح أثر التراجع في تأييد الجهاد الفلسطيني أن عرفات يدعو إلى إقامة دولة علمانية. وحين سارعت إلى الشيخ أوضح له أن كلمة علمانية لم ترد مطلقاً في أية وثيقة فلسطينية قال لي الشيخ الجليل بسماحته المعهودة: «ليس لي اعتراض على ذلك. أنا أعرف الرجل [أي أبو عمار] وأعرف انه رجل مؤمن يؤدّي فرائضه الدينية ولا بأس إن قال بالدولة العلمانية إذا استطاع أن يجمع بذلك التأييد لقضيته». وأدركت أن ما يتردد عن مناداة النضال الفلسطيني بإقامة دولة فلسطينية علمانية شائع حتى أنه اقترب من درجة اليقين عند الكثيرين. فسارعت بالادلاء بشهادتي في هذا الشأن.

في هذه الشهادة أكّدت خلوّ الوثائق الفلسطينية الرسمية المكتوبة كلها من كلمة «العلمانية» هذه. وأوضحت أن ما تنادي به الثورة الفلسطينية هو إقامة دولة فلسطين الديمقراطية التي يكون فيها المسلمون والمسيحيون واليهود متساوين أمام القانون. وأوضحت

كيف أن أدبيات منظمة التحرير الفلسطينية المنشورة باللغات الأجنبية حرصت على توصيف هذه الدولة الديمقراطية بأنها Non- sectarian أي غير طائفية تمييزاً لها عن دولة لبنان ذات التشكيل الطائفي ولم تستعمل كلمة Secular أو Laique التي تترجم عادة «دنيوية» أو «علمانية». كما بيّنت الأسباب التي جنبتنا الوقوع في هذا الخطأ ولم تكن على أي حال بسبب ما تثيره هذه الكلمة من حساسية فهذه لم تظهر إلا فيما بعد وبعد أن استعملتها الكتابات الإسلامية في انتقاد مشروع القيادة الفلسطينية.

تجنّبنا استخدام كلمة «علمانية» لأنها كلمة غريبة على قاموس اللغة العربية وهي لا تكتسب أي معنى إلا في علاقتها بدولة ثيوقراطية غير موجودة في تاريخنا ولا في تاريخ المسلمين. أما في بلادنا فالعلمانية صفة تُعطى للاخوة المسيحيين من غير الكهنة ورجال الدين تمييزاً بينهم. والمؤسف أن هذه الشائعة التهمة قد استُعملت كثيراً في انتقاد النضال الفلسطيني وبخاصة من جانب الاخوة الإسلاميين على الرغم من أن ظاهر أسلوب الخطاب السياسي الفلسطيني، باعتبار النوايا في علم الله سبحانه وتعالى سواء في بيانات المجالس الوطنية أو اللجان التنفيذية أو رسائل الأخ الرئيس ياسر عرفات أو نداءات القيادة الوطنية الموحدة، يكشف عن تطابق تام مع أسلوب الخطاب السياسي الإسلامي واعتماد كبير على مخاطبة وجدان الجماهير الديني وإثارة حماستها وتعميق ثقتها بالنصر الذي وعد به الله سبحانه وتعالى عباده المؤمنين.

وفي جلسة الأمس، أشار الأخ صلاح الدين الجورشي إلى جانب آخر في المشكلة عندما ذكر واقعة كيف واجه حشد من مؤيدي الإنتفاضة في تونس مشكلة الخلاف بين من يهتفون «فلسطين عربية» وبين من يهتفون «فلسطين إسلامية» وكلنا يعرف أن هذه الواقعة المؤسفة تتكرر في الاجتماعات الجماهيرية بين الحين والآخر. ولو اقتصر الأمر على ما يجري خارج فلسطين المحتلة لهان على أهميته وخطورته. ولكن هذا الشقاق يلعب دوره داخل فلسطين المحتلة أيضاً، إذ يعرف الجميع أن ثمة قيادتين: القيادة الوطنية الموحدة التي تضم معظم التنظيمات الفلسطينية، ثم حركة «حماس» أي حركة المقاومة الإسلامية التي تعلن إنتسابها إلى جماعة الاخوان المسلمين.

تلك هي المشكلة التي تنتظر نتائج ندوتكم اليوم. فلا يخفى عليكم أن العدو الصهيوني يراهن منذ بداية الانتفاضة على الإيقاع بين القيادة الوطنية الموحدة وبين حركة «حماس» على وهم أن تضعف الإنتفاضة وأن يكفر بسطاء الناس بالجهتين معاً.

إن البعض منّا يصف الإنتفاضة بأنها انتفاضة إسلامية. والانتفاضة بلا شك وبالتفكير الهادىء والموضوعي غير المتعصب هي انتفاضة إسلامية. فأغلبية القائمين بها مسلمون عقيدة وجميعهم مسلمون ثقافة وحضارة حتى المسيحيون منهم. ولئن جاء وصف الانتفاضة بأنها إسلامية بنية مساعدتها ومساندتها ولتحريض الناس على تأييدها فلا ضرر ولكن قلة تحاول أن تستعمل هذا الوصف لا في مواجهة المحتلين الإسرائيليين ولكن في مواجهة قوى أخرى مشاركة في الانتفاضة أو مساندة لها، وليست ممن يحسب من التيارات الإسلامية. هنا يكون

استعمال هذا التوصيف ضاراً بوحدة قوى الانتفاضة في مواجهة عدوها الأول والوحيد في هذه المرحلة: العدو الصهيوني.

لقد اعتمدت الانتفاضة على الجوامع والكنائس كمراكز للانطلاق والتنظيم، ويساهم فيها الآن المسلمون والمسيحيون بل وبعض اليهود. ولقد وحدت الانتفاضة جميع القوى السياسية داخل الوطن المحتل على اختلاف المذاهب والعقائد والأديان. والقيادة الفلسطينية تُدرك أن سلاحها الأول لتحقيق الإنتصار هو ضمان الوحدة الوطنية. وفي داخل فلسطين المحتلة لا توجد مشكلة في هذا الشأن. قد تحدث اختلافات في الرأي بل قد يحدث اختلاف في التكتيك. وذلك حدث بالفعل بين قوى مختلفة وليس مع حركة «حماس» فقط. ولكن جماهير الإنتفاضة ووعي الناس سرعان ما صحح المواقف وفرض الوحدة على الجميع. وهناك يصلي الجميع على الشهداء ويلتف الجميع حول أسرة الشهيد أو الجريح أو المعتقل بغض النظر عن العقيدة أو الإنتماء السياسي. ولقد صرّح الكثيرون من قادة التيار الإسلامي الفلسطيني بأنهم متمسكون بالوحدة الوطنية ويواجهون العدو الصهيوني مع بقية القوى صفاً واحداً.

ترى ما هو واجب القوى المناصرة للإنتفاضة خارج فلسطين على اختلاف مواقفها وعقائدها؟

الواجبات كثيرة ومتنوعة وليقدّم كلّ ما يستطيع. وليتصدّق على الانتفاضة الفلسطينية من لا يستطيع أن يمتنع عن ايذائها، وليذكر الجميع أن فلسطين هي جزء من العرب ومن المسلمين، وأنه على الرغم من الاستقلال الذي حققته الانتفاضة فإن ما يجري حول فلسطين يؤثر فيها سلباً وإيجاباً.

ولقد كان شعار «لا صوت يعلو فوق صوت الانتفاضة» هو الطريق إلى تحقيق الوحدة الوطنية في فلسطين المحتلة وضمان استمرارها ومعالجة كل خروج عليها، وهو أيضاً الشعار والطريق إلى تحقيق وحدة جهود العرب والمسلمين حول الانتفاضة.

إن العدو الصهيوني وحده هو الذي يستفيد من إثارة روح الإقتتال والتناحر أو نشر مايثير البلبلة، وهذه مسؤولية كبرى على أنصار الإنتفاضة أن يتصدوا لها.

لقد راهن العدو الإسرائيلي كما قلنا، على الايقاع بين القيادتين في الداخل وعندما نجحت الجهود في عقد اتفاق بينهما سارعت سلطات الاحتلال باعتقال زعيم حركة «حماس» ومائتين وخمسين من أعضائها، ولفقت لهم التهم بعد أن خاب رهانها على شق الصفوف. فهل نخيّب رهان العدو الصهيوني نحن ونؤسّس بداية تسدّ كل الثغرات التي يحاول الصهاينة والأمريكيون أن ينفذوا منها؟ إنها مسؤوليتنا وليوفقنا الله .

١٨ ـ دلال البزري

ليس بوسعي الامتناع عن التعبير عن فرحي لكلام عبد الله النفيسي، وقد قرأت سلسلة مقالاته النقدية حول الحركة الإسلامية، وكذلك كلام راشد الغنوشي. وقد استحضر

هذا الكلام حادثة حصلت مع أحد قياديي الأخوان المسلمين العرب، وقد قال لي بعد جلسة تداولنا فيها بهموم الوطن العربي «يا سيدتي، لو لم تكوني غير محجبة، لحسبتك في الأخوان المسلمين».

بعد هذا المدخل، وتحت بند النقد الذاتي فأنا أتكلم بصفتي ـ سابقاً ـ مناضلة في إحدى فصائل روافد التيار القومي، وحالياً باحثة ملتزمة بقضايا وطنها العربي الكبير. من هذه الزاوية، إذا جاز تسمية ما سأقوله نقداً ذاتياً، فهو من منطلق تجربتي السابقة السياسية المُعاشة، وكذلك من منطلق اعتباري للتيار الإسلامي موضوعاً لأبحاثي، وأبناؤه ينتمون إلى ما انتمي إليه. سأركز هنا على نقطة واحدة، فقد سبقني أخوة عديدون الى نقاط النقد وأوافقهم على معظمها:

إن الدولة القطرية المعاصرة أحكمت قبضتها على المجتمع المدني، بحيث لم يعد هذا المجتمع قادراً، وكذلك كل تعبيراته السياسية ـ وعلى رأسها التيار القومي والتيار الإسلامي ـ إلا أن يتشكل على صورة القمع الذي شهد ولادتها، فكانت هذه التيارات عاجزة عن الخروج من حلقة التسلط المفرغة، فيما هي من جهة أخرى بأشد الحاجة إلى الديمقراطيتين الداخلية والخارجية، أي المجتمعية، وذلك بغية النهوض بالمحاور التي تعتبر ترجمتها على الأرض حلاً لمسائل ومشكلات المجتمع الكبرى. وقد نتج عن ذلك لدى التيارين:

أ ـ هوّة بين الخطاب والممارسة وهوة بين النص المعلن والنص المبطن.

ب ـ النزعة الإرادوية، الناظرة إلى الواقع كآلات مسخرة من أجل المشروع السياسي.

ج ـ عدم الربط عملياً وعلى مستوى البرنامج السياسي بين كبريات مسائل الوطن العربي، من تنمية واستقلال. . . إلخ وبين الديمقراطية المجتمعية.

د ـ الرسوخ على «المعتقد الايماني» القائم على تركيبة ذهنية لا ترى الواقع إلّا من خلال ثنائية حادة، كان من نتائجها:

(١) العلاقة المتوترة، على أقل تقدير، مع الأطراف ذات الصفة السياسية المتشابهة: أي بين الديني/الديني، والقومي/القومي. وأذكر بهذا الصدد مساجلة طريفة حول كتاب الشيخ محمد الغزالي الأخير السنة النبوية الشريفة بين أهل الفقه وأهل الحديث وقد وقف أحد المفكرين المعادين للتيار الإسلامي مدافعاً عن الكتاب ضد الذين هاجموه وهم من السلفيين.

(٢) العصبوية التنظيمية الجامدة التي نجم عنها سلسلة انشقاقات في داخل التيار نفسه.

١٩ ـ عبد الاله بلقزيز

لماذا الحاجة إلى الحوار بين القومين والإسلاميين؟

عوامل عدة تدفع إلى إطلاق هذا الحوار بين التيارين القومي والإسلامي في الوطن

العربي، وهو الذي تدشنه الآن بصورة ريادية مبادرة مركز دراسات الوحدة العربية بعقد هذه الندوة، وأكثر عدداً منها العوامل التي تضغط في اتجاه الحرص على ضمان استمراريته والارتقاء به وبموضوعاته وتسريع وتائره وحصر جوانب الإتفاق والخلاف بين أطرافه، تسهيلاً لاستئناف التفكير فيه من حيث ما راكم من نتائج ايجابية تقف على رأس تلك العوامل:

أ ـ الحاجة الماسة إلى وقف النزيف الفكري وتبديد أجواء الاحتقان، وإرساء علاقات ثقة متبادلة بين الفريقين، توصلاً إلى تثبيت قواعد جديدة للتعامل، قوامها الاعتراف المتبادل والايمان بحق الاختلاف، ونبذ الإنكار والارهاب الفكري والأخلاقي المتبادل والنزعة الوثوقية «والتوتاليتارية» في الفكر والسلوك.

ب ـ تمكين الطرفين من فرص العمل المشترك على إعادة تصحيح صورة كل منهما في ذهن الآخر، وهو ما يفترض حكماً إعادة تصحيح علاقة الإسلاميين بالقومية، وعلاقة القوميين بالإسلام. وربما كان لبعض الرصيد النقدي الذي يحصل لكل فريق من إعادة قراءته لموضوعه شيء كبير من الأهمية هنا. والأثر الأرجح في تمكين هذا الهاجس التصحيحي من أن يقطع مداه المفترض ليصل إلى سدة المراجعة الشاملة. وليس الرسو على أطروحة التلازم العضوي بين العروبة والإسلام إلا محطة نوعية على هذا الطريق.

ج ـ مواجهة تحديات المرحلة ببرنامج حد أدنى يجيب عن معضلات التحرر الوطني ومقاومة الصهيونية والإستعمار، بجبهة عمل وطني منصهرة المكونات، مشدودة إلى هدف تحرير فلسطين والجيوب العربية المغتصبة، ويجيب عن معضلة النظام السياسي بالنضال من أجل كسب معركة الحرية (حرية الأفراد والجماعات) والديمقراطية، ومقاومة الاستبداد والطغيان و«التوتاليتارية» مدنية كانت أم عسكرية. ويجيب عن معضلة التنمية ببرنامج اقتصاد وطني يخرج بلاد العرب والمسلمين من الهزيمة الاقتصادية الشاملة التي نشأت في كنف التبعية الرهيبة لِـ «المتروبول»، وفي كنف ثنائية النفط/الجوع التي دفعت البعض إلى التبذير الباذخ ودفعت البعض الآخر إلى التسول.

إن برنامج العمل هذا المنعقد على هذه الدواميك الثلاثة: التحرير والديمقراطية والتنمية الوطنية، هو السبيل الوحيد إلى هيكلة جديدة للعلاقة بين الطرفين، وهو المدخل الذي لا مدخل سواه إلى إحداث تعديلات جديدة في الوضع العربي، بما يؤمن حق البلاد والعباد في الحرية والعيش الكريم في عالم يحكمه الكبار، ويتهالك فيه ضعاف النية والهمة. إن هذه العلاقة التي يفترض فيها أن تحقق النصاب التاريخي، هي وحدها الضمانة لحق تقرير المصير للجماعة العربية الإسلامية. ومن دونها يتقرر هذا المصير في غياب أصحابه.

يفترض السياق السابق الاشتراك القومي ـ الإسلامي في الإيمان والوعي بأن القضايا الخلافية بين الطرفين ـ وهي عديدة ـ ليست برسم الحسم النظري ـ المعرفي وليست مفتوحة على انتصار منظور لهذا الفريق أو ذاك. نعم قد يكون الحوار ضرورياً وفاضلاً وخلاقاً. ولكن ليس لأنه البوابة إلى إقناع الواحد منا بوجهة نظر الآخر، بل لأنه عقد معنوي مختصر لتنظيم

الاختلاف وتداول الموقف درءاً لنزعة الاستفراد والوثوقية والإقصاء، وتوفيراً لأجواء الثقة المتبادلة التي هي عملة الفريقين في معركة الظرفية المعاصرة.

ينبغي أن نعترف بصراحة بأننا نختلف في قضايا كثيرة وبأن أياً منا ـ قوميين وإسلاميين ـ لا يمكن أن يلغي الآخر الذي يتمتع بوجود حقيقي سياسي وفكري. غير أنه من الضروري أن نعترف أيضاً بأن هذا الاختلاف حجة لنا جميعاً لا حجة علينا. وبأن هذا الاختلاف مسوغ لاعمال العقل والنظر والجهد وللعمل لاجتراح مساحات من التوافق مشتركة. وليس لنا من سبيل إلى ذلك إلا بالاعراض عن المهاترات والمزايدات والسحابات الحزبية الصغيرة والانتباه إلى مصالح الأمة، ومعركتها في سبيل رفعتها وشوكتها ووحدتها.

إن قدرتنا على رد التحدي الصهيوني بالانصهار الوطني المشترك، ورد تحدي التبعية بالعمل على فرض استقلال البلاد من الخناق المضروب عليها من القوى الأجنبية، ورد تحدي الدكتاتورية بالكفاح الديمقراطي، هي الرهان على نجاحنا في اشتقاق تصورات مشتركة أو متفقة أو متوافقة نحو إشكالات النظام الدولي والسياسة الدولية، والنظام الاقتصادي وخياراته وطبيعة النظام السياسي وهياكله، وعلاقة الدولة بالمجتمع المدني والوحدة وأشكالها وخلاف ذلك. أما السجال النظري الصرف فلن يزيل فجوة ولن يحقق توافقاً، بل قد يعمق الفجوة ويسورها بما شاءت له قوة التنظيم. إنه أشبه ما يكون بتقديم العربة على الحصان. ولعل التجربة وحدها تنقذنا من نفسنا. ويستطيع القوميون والإسلاميون العرب أن يملكوا قوة ذلك وليس عليهم إلا أن يملكوا النية.

فشكراً لمركز دراسات الوحدة العربية الذي آل على نفسه بهذه الندوة أن يتيح لهذه النية أن تكون وتستقر.

٢٠ ـ طارق البشري

ملاحظاتي ليست من قبيل النقد الداخلي وهي ليست نقداً ذاتياً، إنما هي ملاحظات أقرب إلى الجانب التاريخي والفكري لباحث يهتم بهذه الجوانب.

لقد نشرت كتاباً عن ثورة ٢٣ يوليو نقدتها فيه نقداً كما لو كان داخلياً، والآن انتقد الحركة الإسلامية بقدر ما يسمح لي الوقت نقداً كما لو كان داخلياً. أقول «كما لو كان» حتى لا أحمل غيري تبعة ما أقول.

والحقيقة أن النقد الداخلي علامة على الحيوية والنشاط، فمن لا يعمل لا يخطىء، ومن لا يعترف بخطئه لا يرجى له سعي إلى كمال. وأقصر حديثي على نقطتين أوردهما بايجاز.

أولاً: يرتكز الفكر السياسي للحركة الإسلامية على ركيزتين: الجامعة الإسلامية كجامع سياسي للأمة، والشريعة الإسلامية كإطار مرجعي عام وأساسي للشرعية في المجتمع.

ودراسة فكر الحركة الإسلامية منذ ظهورها يظهر منه أنها لم تكن تستبعد الجامع العروبي بحسبانه رابطاً من روابط الجامع الإسلامي الأعم، بل لعلها احتضنت التوجه العربي ورعته وهو وليد بمصر في الثلاثينات وكانت أول من نبه الناس في مصر لقضية فلسطين.

كما أن موقفها من الشريعة الإسلامية لم يكن يستبعد منهج الاجتهاد والتجديد في تطبيق الأحكام. وهي قد بنت فكرها على فكر رشيد رضا ومحمد عبده، إلا أن قيام الحركة الإسلامية أثار حساسية المسيحيين في بلادنا.

والحق أن مؤسسي الحركات الإسلامية في بلادنا في ذلك الوقت كانوا يلتزمون في سلوكهم وفي نشاطهم وفي أقوالهم وكتاباتهم مراعاة الدقة والتفهم والمجاملة، ولكن الجهد الفكري الفقهي الذي يؤسس الدعامة النظرية لهذه المواقف لم يكن بُذِل بعد. والصورة الآن فيما يبدو لي قد انعكست، فالجهود النظرية والفقهية تبذل بشكل يمكن من الإطمئنان إلى أن هناك حركة تنظر إلى علاقة المسلمين بغير المسلمين من المواطنين برغبة صادقة في بناء المساواة على أساس نظري وطيد.

ولكن الحركة السياسية نفسها لا تواكب هذه الحركة الفكرية الآن بالقدر المطلوب، بخاصة أن الحركة السياسية لم تعد قاصرة على تكوين مؤسسة واحدة كما كانت الحال في الماضي إنما صارت مؤسسات عديدة تختلف رؤاها ومواقفها العملية من موضوع حقوق المواطنة.

والجامدون في النظر لهذه المسألة تُحمَّل مواقفهم على المعتدلين، لذلك يجمل بتيارات الاعتدال السياسي الإسلامية أن تبذل في هذا الأمر من النواحي العملية جهداً مضاعفاً لبيان وجهتها، ولإزالة آثار ما يجنح إليه غيرها مما قد يُحمَّل عليها، ولدعم وحدة الشعب في مواجهة المخاطر المحدقة.

ثانياً: إن من طبيعة الدعوة الإسلامية أنها لا تتعلق بالوظيفة السياسية فقط، وهي بخلاف كل التنظيمات السياسية الأخرى تقوم بدور تربوي سلوكي وإيماني وفكري. وإذا جاز لنا التعبير، إنها تقوم بالوظيفة التربوية الوجدانية التي كانت تؤديها الطرق الصوفية قديماً (بعد ترشيدها) وتقوم بوظيفة فكرية من نوع ما تؤديه المعاهد الدينية الأزهرية، وتقوم بوظيفة سياسية من نوع ما تؤديه الأحزاب. كل ذلك نراه تقليداً قائماً منذ الثلاثينات. والملاحظات التي أحاول أن أفرغها على هذا الوضع أن هذه الوظائف المتعددة تتكاثر أحياناً عى حساب ما يتطلبه العمل السياسي من دراسات واسعة ومتعددة للواقع السياسي والاجتماعي، والأحزاب القائمة ومدى قربها أو بعدها، والأهداف المشتركة ونقط الخلاف وأثرها في التقريب والإبعاد، وموقف السلطة، ثم ما يطرأ دائماً على كل هذه الأوضاع من تغييرات وما يحتمه ذلك من اتخاذ سياسات تؤثر في القوى الأخرى لمصلحة التقريب أو لمّ الشمل حيثما يمكن أن يكون هناك وجه للتقريب ولم الشمل، في القضايا المشتركة على المدى القريب أو البعيد.

٢١ ـ صلاح الدين الجورشي

عندما نتعرض بالتفصيل الى عوائق الحركة الإسلامية وهي كثيرة، سنجدها تتكرر وتتشابه مع التنظيمات العربية الأخرى: السرية، غياب الديمقراطية داخل الأجهزة التنظيمية، إقصاء الآخر ونفيه، الحزبية وما تولده من تقاليد المناورة وازدواجية الخطاب والعلاقة أفرز العنف والإرهاب الفكري والمادي، تبرير الأخطاء بخاصة إذا صدرت عن القيادة، الاستناد إلى استراتيجية اقتسام السلطة كمدخل التغيير وتحقيق الغلبة، وعدم علنية النقد ونشره خوفاً من استغلاله من قبل الخصوم. هذه الأمراض وغيرها هي التي تفسر توالي حالات الانشقاق والتشرذم الحاصل داخل الساحة الإسلامية وغيرها. وهذا يطرح علينا مهمة نظرية في البحث عن الأسباب القمعية البنيوية والفكرية التي تجعل أحزابنا تدور في حلقة مفرغة، وتتباهى بالسلطة رغم ادعائها التمايز والمعارضة. أحزاب معرضة باستمرار للإنقسام وعاجزة عن بناء الأجنحة (هل عندنا حزب واحد يشتمل داخله على الأجنحة حقيقة فعلية) بل أذهب أكثر من ذلك فأتساءل هل عندنا أحزاب بالمفهوم المعاصر للكلمة. وهذا ينطبق بالخصوص على الحركات والتنظيمات الإسلامية عموماً، وعت ذلك أو لم تع.

المزمع ألّا تبقى هناك مشكلات خاصة ونوعية وهي كثيرة، ولكن سأركز بالخصوص على ثلاث أعتبرها أكثر حيوية وتتعلق بالجانب المنهجي أساساً:

أ ـ كيفية التعامل مع المقدس. فالحركة الإسلامية تعتبر نفسها ومشروعها تنفيذاً لإرادة الله في الأرض وتجسيداً لحكمه. فهي أقرت بذلك أو لم تقر تتكلم باسم الله والقرآن وهذا يخلق إشكالات متعددة ومهمة من حيث الخطورة. والحركة الإسلامية لم تستطع حتى الآن السيطرة منهجياً على هذا الجانب. لهذا يكثر الحديث داخل الساحة الإسلامية عن التكفير واعتماده من قبل البعض للحسم في البعض الآخر. . وتشتد خطورة المسألة في تجربة العلاقة ببقية الأطراف على الساحة الوطنية والقومية، لتشمل في النهاية التعامل مع الأفكار الوافدة وخارج الجغرافيا الإسلامية.

ب ـ النزوع المفرط والمتسرع لإمساك السلطة باعتبارها المدخل للتغيير. وهذا أمر يفقر الخطاب الإسلامي ويحوله إلى خطاب سلطوي بالضرورة، وهو أمر يفسر لنا إهمال الحركات الإسلامية للبحث العلمي أو وضعه في مستوى ثانوي الأمر الذي يجعل الأدبيات الإسلامية أقرب إلى السجال الايديولوجي منها إلى الخطاب التأسيسي.

ج ـ بدافع وبحجة مقاومة الاستغراب، يقع الاغراق في الانتقاء التراثي، الأمر الذي يجعلها في النهاية حبيسة للمنهج السلفي، لا بمعناه المطلق في السعي لربطه بالواقع ولكن بمعنى الانحباس في فضاءات المراحل التاريخية السابقة فيحصل الإنقطاع في التحديات المعاصرة التي هي مغايرة جوهرياً لما حصل ماضياً.

٢٢ ـ جوزف مغيزل

تتناول ملاحظاتي العمل القومي على الصعيد الحزبي الشعبي وتكمل ملاحظات خير الدين حسيب والزملاء الآخرين.

أ ـ تشكو الأحزاب القومية مشكلة الزعامة الشخصية وديمومة قياداتها، وتمسك القياديين بمناصبهم القيادية كأنهم أصحاب سلطة إلهية. فالمؤسسون عموماً يحتفظون بمراكزهم منذ تأسيس الحزب وما داموا أحياء وكأنهم أزليون. والتناوب على رأس قيادة الأحزاب معدوم، وبالتالي يصبح التجديد في التجارب والتجديد في القدرات والكوادر القيادية معدوماً. فالأحزاب تهرم مع قيادييها بحجة أنهم قياديون تاريخيون ولا تهيىء بدائل قيادية.

ب ـ انعدام الديمقراطية تنظيمياً وعقائدياً داخل الأحزاب القومية فهي تنادي بالديمقراطية ولكنها لا تمارسها. وهكذا إذا قُيض لها أن تصل إلى السلطة فهي لا تمارس الديمقراطية التي لم تألفها عملياً.

ج ـ بنتيجة ما سبق تكثر الانقسامات والانشقاقات وافراز قوى تحمل الشعارات والمبادىء عينها ولكنها تتصارع.

د ـ المزاحمة بين الأحزاب القومية بدلاً من التعاون فيما بينها. وقد أدى ذلك، في بعض الأحيان، إلى التقاتل بينها. كما أننا لم نسمع يوماً أن مؤتمراً أو اجتماعاً عاماً ضم القوى القومية الحزبية للتداول والحوار.

هـ ـ فشل القوى القومية في بقائها كذلك بالقول والعمل، فاما أن القطرية تغلبت على الوحدوية القومية في العمل الحزبي وفي الحكم أو أن الفروع الحزبية القطرية أصبحت تدور فقط في فلك وسياسة القيادة القومية دون دور فعال في قطرها.

و ـ قلة الأدبيات القومية الحزبية المنشورة في أثناء النضال الحزبي، ولا سيما تلك التي تعنى بشؤون حياة الناس.

ز ـ غياب النقد الذاتي لدى الأحزاب والقوى القومية. فكتب ودراسات النقد لا تصدر إلا من قبل محازبين تركوا أحزابهم. الأمر الذي يجعل هذا النقد كشفياً في بعض الأحيان، وتبريراً للمواقف في أحيان أخرى.

ح ـ وقوع بعض التجمعات القومية بالشرك الطائفي بحيث يلتبس على عامة الناس الموقع الحقيقي الصحيح لتلك التجمعات. وهذا الواقع عانيناه في لبنان في أثناء الأحداث الدامية في السنوات الأخيرة، وانحياز قوى قومية إلى جانب قوى طائفية مخاصمة لقوى قومية أخرى بدافع الحزازات بين تلك القوى على حساب المبادىء والأهداف.

ط ـ تقوقع عدد من الأحزاب، فالرسالة عامة والعمل الشعبي مغلق فكأن تلك

الأحزاب تتصرف في ما يشبه الزوايا المغلقة اجتماعياً فلا مكان للتعاون مع غير الأعضاء في الشأن العام.

٢٣ ـ الفضل شلق

لا بد للنقد الذاتي من أن يبدأ بنقد المفاهيم التي نستخدمها. فهناك اشكاليات وهمية تسقط عند البحث التاريخي، وتتلاشى مع تزايد ديننا ومعرفتنا بأمتنا وتركيبها الاجتماعي والفكري والروحي.

أ ـ القومية العربية ليست فكرة غربية كما سمعت البعض يقول في هذه الندوة، بمعنى أنها ليست فكرة اعتنقها العرب أو بعض العرب نتيجة تأثرهم بالأفكار الغربية، علماً بأن كتابات المستشرقين تزخر بهذه الفرضية. بعد الحرب العالمية الأولى تخلى الأتراك عن الدولة العثمانية وأنشأوا دولة قومية. وقبل ذلك كان الفرس قد خرجوا من إطار فكرة الجماعة وأنشأوا دولة قومية ذات تلاوين مذهبية.

وجد العرب أنفسهم بعد الحرب العالمية الأولى وقد خرج الآخرون من الشعوب الإسلامية من الجماعة ولم يبق سوى العرب مع فكرة الجماعة، فالقومية العربية إذاً هي امتداد لفكرة الجماعة.

ب ـ إن شعار تطبيق الشريعة هو فكرة غربية، بمعنى ما، لأنه يهدف إلى تحويل الشريعة إلى قانون. الشريعة ليست قانوناً وقد رفضت الشريعة خلال تاريخنا أن تتقونن ووضعت ما يكفي من القيود كي لا تطبق الحدود إلا نادراً، وكي تحفظ الشريعة نفسها من تعديات الدولة السياسية. الشريعة الإسلامية، مؤسستها الدينية، تعرف أنها نشأت بمعزل عن الخلافة وفي تضاد معها وبالتالي فصلت منذ البداية بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية.

إن شعار تطبيق الشريعة يهدف إلى انتزاع هذا الأمر من يد المجتمع ووضعه بيد الدولة. لقد مارس مجتمعنا من خلال مؤسساته كالمدرسة والعائلة تلقين أبنائه مبادىء الإسلام وغرس مبادئه في صدورهم؛ وكان تطبيق الشريعة يتم تلقائياً. ولا لزوم لرفع هذا الشعار بخاصة أنه يضع في يد الدولة أداة خطيرة.

ج ـ الإسلام بالنسبة إلى العربي دين قومي. ليس الاسلام بالنسبة إلينا كما هو بالنسبة إلى الأتراك أو الفرس. فذاكرتنا القومية هي التاريخ والتراث الإسلاميان. أبطالنا القوميون هم أبطالنا الدينيون، لا نستطيع أن نقسم الواحد منهم إلى قسمين.

د ـ هذا الأمر هو في أساس تخبطنا فنحن منذ الحرب العالمية الأولى لم نستطع أن نصوغ نظرية للقومية العربية ولا استطعنا وضع برنامج إسلامي. عند القوميين كانت القومية العربية كياناً مجرداً يتجلى بين الحين والآخر في أرض الواقع، وليست الأمة عندهم سيرورة تاريخية.

كذلك الإسلاميون الذين اختزلوا الإسلام إلى دين واختزلوا الدين إلى شعار. الإسلام كدين قومي هو نقطة قوة ونقطة ضعف في آن واحد. هذا المفهوم (الإسلام دين قومي) يزرعنا في الماضي باسم التعلق بالتراث وفي الوقت نفسه يعطينا زخماً روحياً كبيراً. وما زلنا حائرين بين الاثنين لا نستطيع بلورة نظرية شمولية تجمع بينهما. منذ ثلاثة أعوام رفع الأصوليون الإسلاميون في بيروت لافتات «لا للعروبة لا لإسرائيل نعم للإسلام».

هـ ـ إذا كانت غايتنا الوحدة والتوحيد فعلينا أن نتسلح بالوعي التاريخي. ذلك أنه دون هذا الوعي لن نستطيع أن نصوغ البرنامج. وقد رأينا الأحزاب تصل إلى السلطة وتنقلب ضد مبادئها وأهدافها بسبب نقص وعيها، فهذه ليست مسألة أخلاقية محضة.

و ـ النقد الذاتي عندنا عملية سطحية لا تستند إلى معرفتنا بمجتمعنا وتاريخه، وكان ينصب أحياناً كثيرة على المستوى الأخلاقي والإجرائي وعلى مستوى الأشخاص، بينما يجب أن يتجه الأمر إلى المستوى البرنامجي والنظري قبل مسألة التطبيق العملي.

ز ـ انعكس العقل التقني السائد في مجتمعنا في فكر النخبة، قومية كانت أو اسلامية، فلم نستطع أن نقدم مساهمات نظرية جديدة وجدية. لم نستطع أن نبلور نظرية ينطلق منها العمل. كنا دائماً ننظر في أسئلة مباشرة ونريد أجوبة مباشرة لتحقيق فوائد مباشرة صغيرة. كذلك غالباً ما كان يغيب عن بالنا الهدف الأكبر. وكانت الأحزاب تنقلب ضد أهدافها. وما حدث بعد الانفصال دليل على ما أقول. فالأحزاب القومية لم تعد الوحدة عام ١٩٦٣؛ وهذا هو أساس سقوطها في نظر الجماهير، كما كان ذلك بداية قادت إلى هزيمة عام ١٩٦٧. كان التخلي عن الوحدة آنذاك من قبل التيار القومي في المشرق تخلياً عن الأمة.

إن غياب الأمة عن معظم النقاش في هذه الندوة هو أحد مظاهر الفقر النظري وضعف الوعي التاريخي. ما لم نرَ الأمة في تاريخها وفي كيانها كوحدة ننظر إليها نظرة شمولية فسنبقى نغرق في التفاصيل ويبقى السائد هو الوعي التقني.

على كل مجتمع أن يواجه سؤالين: الأول هو هل نكون أو لا نكون؟ والجواب عن ذلك هو في الوحدة القومية؛ والثاني كيف نُوجد؟ والجواب عنه هو في التركيبة الاجتماعية السياسية... إلخ. حتى الآن لم نجب عن السؤال الأول.

٢٤ ـ محمد علي الجوزو

آية نقدية أود أن أبدأ بها كلامي، تشمل الإسلاميين والعروبيين باعتبار أننا ننتمي إلى أمة واحدة. يقول الله عز وجل ﴿يأيها الذين آمنوا لِمَ تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون، إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفاً كأنهم بنيان مرصوص﴾. آية أخرى، يقول الله عز وجل ﴿ولا يجرمنكم شنئان قوم على أن لا تعدلوا أعدلوا هو أقرب للتقوى﴾.

إن أهم مشكلة تعترضنا في أمتنا هي التناقض بين الشعار والتطبيق بين القول والعمل،

فما أكثر الشعارات التي نطلقها وما أقل الالتزام بهـذه الشعارات، فنحن قـوم تعودنـا الكلام الكثير والعمل القليل..

إن مـا ينقصنا هـو الصدق، الصـدق مـع النفس، والصـدق مع الله، والصـدق مـع الآخرين. فالصدق هو أقـرب طريق الى الحقيقـة، ونحن للأسف الشـديد نتكـاذب في طرح الشعارات، ونلبسها ثوباً جميلاً، ولا نعمل على أن نخلص لما طرحناه.

منذ أمد بعيد ونحن نطرح شعار الوحدة، ولكن الممارسة تعمل على ضرب هذا الشعار بسبب كثرة الخلافات حول الآراء والمواقف في كل صف من صفوف الإسلاميين والعروبيين، ولو أننا التزمنا بما طرح من شعارات لأنقذنا أمتنا مما تعاني.

لقد اختلفنا منذ القديم، وفي صدر الإسلام حـول الإمامـة وما زلنـا مختلفين إلى يـومنا هذا، فما كانت فائدة الخلافات غير تمزيق صفوف الأمة، وبعثرة قواها، وإثارة الحروب بينها. ان وجود خلافات بين الإسلاميين والعروبيين يزيد الأمة تمزقـاً واختلافـاً وبعثرة للقـوى، بينما الأمة تحتاج إلى توحد قواها لمواجهة أعدائها الشرسـين الذين يسعـون الى القضاء عليهـا. إن الاختلاف في الرأي بين المسلمين لا يجوز أن يؤدي بأي شكل من الأشكال الى التمزق.

ثم هناك كلام سمعته بالأمس، يقول إنه لا يوجد شكل سياسي للحكم في الإسـلام، وإن مـا ورد شيء قليل ونـادر جداً. وأتسـاءل: إذاً، كيف انتصر هؤلاء النـاس واسـتطاعـوا الوصول إلى قلب فـرنسا في الغـرب وإلى حدود الصـين في الشرق؟ إنه الصـدق. انه الـتزام بالمبدأ وصدق مع الله. هؤلاء الناس صدقـوا ما عـاهدوا الله عليـه فانتصروا.. وأثبتـوا أنهم أفضل بكثير من أنظمة تكمل مؤسسات سياسية حديثة ولا تستطيع أن تحقق النصر.

ثم هناك مجال نريد أن نتحدث عنه هو أن البغضاء لا يجوز أن تسيطر عـلى مشاعـرنا، فاختلاف الانسان مع غيره لا يجوز أن يبعده عن إنصافه، أو أن يدفعه إلى عدوانه ومحاربتـه. كذلك فإننا على سبيل المثال ضد ظاهرة التكفير باعتبـارها ظـاهرة تعبر عن موقف يؤدي إلى تكفير الإنسان الذي يخالفنا الرأي، وهذا مرفوض إسلامياً، لأن الرسول (ص) يقول «من كفر مؤمناً فقد كفر».

ليس هذا فحسب بل إنني أؤمن بفتح مجال الحـوار مع جميـع الأطراف المخـالفين لنـا، حتى ولـو كان الـذي نختلف معه شيـوعياً، وطـالما فتحت بـاب الحوار مـع الشيوعيـين لعلنا نعيدهم إلى أحضان حضارتهم الإسلاميـة، ذلك أن الإنسـان الذي يعتنق الشيـوعية هـو فرد منا، ومن الخسارة لهذه الأمة أن نترك شبابنا يذهب الى غيرنا ليكـون عبئاً عـلى عقيدتنـا وعلى أمتنا في المستقبل، لذلك علينا أن نفتح الحوار معه لإعادته الينا حتى لا نخسره.

كلمة أخيرة، ان أمتنا أحوج ما تكون إلى التلاقي، وهذا مـا نسعى إليه كـإسلاميـين، ونحن نضع نصب أعيننا الهجمة الثقافية والفكرية الغربية التي تحاصر أبناءنا من كـل جانب،

وواجبنا الأول هو أن ننقذ هؤلاء من براثن هذا الفكر الذي يخرج هؤلاء الأبناء من صفوفنا ليضمهم إلى صفوفه.

دعوتنا الى وحدة الصف تدفعنا، إذاً، إلى فتح الباب للحوار مع الجميع حتى نصل إلى تحقيق ما نريد.

٢٥ ـ سالم نجم

نعلم جميعاً انتهاك الحريات العامة في ظل العروبة في كثير من البلاد التي حكمتها القومية العربية أو الناصرية أو البعثية وما زال فكر هذه العهود يحكم معظم البلاد العربية. وتحكمها العلمانية بوحي من القوى الأجنبية خارج حدود الأمة العربية. ففي مصر سيق الآلاف من المواطنين من المسلمين وغير المسلمين ومن معتنقي المذاهب المختلفة. ثم تركز الظلم والتعسف ضد التيار الإسلامي في معظم البلاد العربية. لقد ديست الحرمات واستبيحت الأموال وحدث تعذيب بدني ونفسي لآلاف البشر يتضاءل أمامه ما حدث للمسلمين على أيدي أعدائهم من الأديان الأخرى أو من المذاهب السياسية المعادية في مختلف بلاد العالم.

لقد أسفرت القومية العربية عن حكام يريدون أن يحكموا شعوبهم بازدراء، ويقودوهم قود الماشية. أين الديمقراطية والشورى التي جاءت بمجالس نيابية ولتحكمُ باسم الشعب؟ (المجالس التي كانت نتائجها دائماً ٩٩,٩٩ بالمائة). وأين التنمية الزراعية التي عجزت فلسفة القوميين عن توفير الاكتفاء الذاتي أو تحجيم حاجات الأمة العربية في كل البلاد التي حكمتها. وأين التنمية الاقتصادية التي حققتها فلسفة العروبيين وما نحن فيه من تخلف وتبعية وديون وفقر ومهانة هو نتيجة لحكمهم. وأين التنمية الاجتماعية ـ وقد ساءت العلاقات بين الأفراد وبين طبقات الشعب. بل إن افساد العلاقة بين أفراد الأسرة الواحدة بين الابن وأبيه وبين الأخ وأخيه بلغت حداً لا يتصوره إنسان، ناهيك عن العلاقة بين العامل وصاحب العمل في الحقل أو المصنع أو المصرف أو بين الطوائف الدينية في الوطن الواحد أو الأوطان المتجاورة.

كلمة أخيرة، قال البعض إن الإسلاميين يأكلون خبزهم اليومي بقضية التعذيب. لكننا نأكل خبزنا بالعمل الدؤوب لخدمة قضايا أمتنا وشعوبنا في المدارس والنقابات والمصانع والصحافة.. ولنا الوجود الايجابي في الشارع المصري والعربي في طول البلاد وعرضها. وقال بعض الأخوة عن ثبات منصب المرشد العام، وهي مسألة لا يمكن حلها إلا حين يكون للأخوان حق العمل الحر لتعديل نظمهم إن احتاج الأمر. لا تعارض بين تحديد رئاسة الدولة لأن هناك فارقاً بين الدولة والجماعة. فالدولة لكل المواطنين: الحق بانتخابهم وتغييرهم طبقاً لممارساتهم التنفيذية والفكرية. أما الجماعة فهي لأعضائها فقط ترتبط أفكارهم وتلتقي بعيداً عن السلطة ومؤسساتها.

أما عن النقد الذاتي: فإني أقول أولاً، لا بد من السماح بالرأي الآخر داخل الجماعة الواحدة واستيعاب الفروق الفكرية والنظرية والتطبيقية وقبولها والعمل على تدعيمها؛ وأقول ثانياً: لا بد من ايجاد حد أدنى معقول من الفكر والخطط الاصلاحية تلتقي عليه الجماعات الإسلامية داخل الوطن العربي. وبالطبع هذا لا ينفي وجود الفروق الشخصية بين الأفراد وهذه سنة الحياة؛ وأقول ثالثاً إني أدعوكم إلى تبني خطة عمل نلتقي عليها بين الإسلاميين والعروبيين ما دمنا نهدف إلى المصلحة العامة بصرف النظر عن الأديان والأقليات بحيث لا يضار إنسان في وطنه أو في ذاته أو في دينه أو في ماله. واقترح الالتقاء حول الدفاع عن حقوق الإنسان العربي وإيقاف تبادل الاتهامات.

٢٦ ـ وجيه كوثراني

يستحضرني في باب النقد الذاتي قول لغاندي تناول فيه مدى استعداد الهند للاستقلال، وهذا الاستعداد لم يفهمه استعداداً سياسياً مرتبطاً بأهلية النخبة للحكم وممارسة السلطة، بل فهمه استعداداً أخلاقياً ومسلكياً وإنسانياً للأمة، أي بكلمة «استعداد حضاري» فقال «لا تستحق الهند الاستقلال طالما أن رجلاً لا يزال يبصق على الشارع من شرفات بومباي».

هذا القول قرأته في كتابات الأستاذ المرحوم مالك بن نبي، ولعله أورده في سياق مقولته عن قابلية شعوبنا العربية والإسلامية للاستعمار، وقابليتها للتحرر من جهة أخرى. ومن خلال هذا القول المنسوب إلى غاندي، وهذا الاستشهاد لمالك بن نبي في كتابه فكرة الافريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج تتداعى بعض الأفكار والتساؤلات النقدية.

١ ـ إذا استثنينا توجهات الامام محمد عبده والشهيد حسن البنا، التي ركزت على المسلك والأخلاق والتربية لإعادة تأهيل الأمة ـ نلاحظ ـ ولا سيما في قطاعات الحركة الإسلامية الجديدة شيئاً من الفراغ الثقافي في هذا المجال، وكأن جاذبية الساحة السياسية استقطبت كل شيء. فثمة غرق في الجدل السياسي والايديولوجي على حساب التأهيل الحضاري للإنسان المسلم. وهذا أمر مغاير للمفهوم القرآني والسنة النبوية. والقرآن الكريم بمعظم آياته هو كتاب هداية ثقافية واجتماعية وأخلاقية. كذلك هي سيرة الرسول (ص) التي كانت تتداخل في كل صغيرة من آداب السلوك الإنساني للفرد والجماعة لتقويمها وتصويبها.

٢ ـ وإذا استثنينا بعض الدراسات الإسلامية الجادة التي تتناول مجالات معرفية في الاقتصاد والفكر السياسي والإسلامي نلاحظ بالمقابل تبسيطاً في تناول بعض القطاعات المعرفية الأخرى التي ازدهرت في سياق نشأة العلوم الانسانية في الغرب، فنقرأ بشيء من التسرع، وأحياناً بكثير من الادعاء، مقولات علم نفس إسلامي وعلم اجتماع إسلامي، وعلم تاريخ إسلامي. ولا شك في أن الهدف من انتاج معرفة إسلامية معاصرة مشروع وضروري، ولكن التبسيطية قد تؤدي إلى انعكاسات سلبية على مستوى التحصيل العلمي والدراسة والبحث، وبالتالي على مستوى الفكر الإسلامي ومفاهيمه، الأمر الذي نلاحظه في أزمة العمل المدرسي والأكاديمي، ويشترك فيه الإسلاميون والقوميون معاً وسواسية.

٣ ـ الملاحظة الثالثة تندرج في اطار ما يمكن أن اسميه غياب التواصل الفكري بين مصادر المعرفة والثقافة، سواء أكانت هذه المصادر قومية أو إسلامية أو عالمية. ومن مظاهر اهمال الحلقات الثقافية التوليفية، الحلقات التي تجمع وتقرّب. ومن بين هذه الحلقات التي أعتقد أنها تجمع وتقرب، الحلقة التي مثلها مالك بن نبي. فهذه الحلقة الفكرية يفترض أن تشكل قاسماً مشتركاً بين القوميين والإسلاميين، لأنها تدعو إلى تواصل عميق بين الدائرتين العربية والإسلامية، وفي اتصال هاتين الدائرتين بالحضارات الافريقية ـ الآسيوية والعالمية. ولا شك في أن عوامل سياسية تدخلت في الخمسينات والستينات والسبعينات أبعدت القوميين والإسلاميين عن مالك بن نبي. إذ نلاحظ لدى القوميين استرجاعاً لكتابات ساطع الحصري ونلاحظ لدى الإسلاميين تركيزاً على كتابات سيد قطب. وبين هذين القطبين، ضاع منا فكر كان يمكن أن يشكل حلقة وسيطة على مستوى الدائرتين والفكرين، وحلقة متقدمة في فهمها لمشاكل العصر وأزماته الحضارية والثقافية.

ولعله من المفيد الآن، بل من الضروري أن يعاد الاعتبار لمالك بن نبي، كأحد المراجع الفكرية والثقافية المهمة في القضية العربية والإسلامية لدى القوميين ولدى الإسلاميين، لأنه يردم تلك الهوة القائمة بين ساطع الحصري من جهة وسيد قطب من جهة أخرى.

ثامنًا: حِوارٌ مَفتوح: ما العَمَل...؟

يتناول الحوار:

الحلول المقترحة فكرياً وسياسياً وتنظيمياً لاقامة العلاقة بين التيارين العريضين، القومي والاسلامي، على أسس ايجابية ونافعة.

المنـاقشـات

١ ـ محمد فائق (تقديم)

نأتي الآن إلى جلسة الختام بعد أيام ثلاثة من الحوار الممتع البناء. لست من الذين يتصورون أننا في ندوة مثل ندوتنا هذه، مهما كانت أهميتها، قادرون على التغلب على كل الرواسب التي تكونت بين التيارين والعقبات التي أفسدت العلاقة بينهما وأهمها:

أولاً: الخلافات السياسية بين التنظيمات المعبرة عن التيارين وليست الخلافات الفكرية في رأيي.

ثانياً: النظرة السلفية، التي تتبناها مجموعات موجودة في كل تيار، تريد أن تعيد عجلة التاريخ إلى الوراء إحداها إلى ماضٍ سحيق والأخرى إلى ماضٍ قريب ولكن كلتيهما لا تضع في الاعتبار متغيرات العصر ومتطلباته.

ثالثاً: عقدة الثأر. فقد استخدم العنف، استخدمه التيار الديني كما استخدمه التيار القومي. وتكونت عند البعض عقدة الثأر التي تجعل الحوار مستحيلاً ولا تفسح المجال إلا للثأر.

رابعاً: أمراض التنظيمات السرية بما تخلفه من انغلاق على الذات، فقد لجأ كل من التيارين إلى هذه التنظيمات في مراحل معينة. وفي رأيي أن هذه لم تعد تصلح لاقتحام العصر فضررها أكثر من نفعها.

لا أعتقد أن هذه الندوة يمكن أن تحل كل هذه التناقضات الموجودة، بحق أو بغير حق، ولكنها، من دون شك، استطاعت أن تخطو بنا خطوة مهمة إلى الأمام نحو هذا الطريق، طريق الحوار الذي ينهي ويصفي هذه الخلافات.

وأعترف بأنني استفدت كثيراً من الاستماع إلى الحوار في هذه الندوة، وأن ما سمعته سوف يجعلني أعيد النظر في بعض المقولات التي كنت أعتبرها غير قابلة للمراجعة. وأعترف أن من بين ما سمعت، وأكثره تأثيراً في نفسي كان ما سمعته في الجلسة السابقة (جلسة نقد الذات) هذه الفكرة العبقرية التي أتى بها مركز دراسات الوحدة العربية فجاءت أعظم دفاع وأحسن تعريف بحقيقة الممثلين لهذين التيارين وكانت أكثر ما يطمئن النفس بأننا بالفعل ننظر إلى المستقبل ونستفيد من تجارب الماضي بخطئه وصوابه.

ولكن ما زال أمامنا مشاكل كثيرة أهمها أننا نعرف جميعاً ماذا نفعل إذا وصلنا إلى

السلطة ولكننا ربما لا نعرف على وجه الدقة ما هو دورنا ونحن خارج السلطة. وأول ما يجب علينا تعلمه هو اقامة العلاقة مع الغير، ويأتي في مقدمة ذلك العلاقة بين التيار القومي والتيار الديني باعتبارهما أعرض التيارات.

وهذا هو موضوع جلستنا اليوم لإيجاد الحلول المقترحة فكرياً وسياسياً وتنظيمياً، لإقامة العلاقة بين التيارين العريضين على أسس ايجابية ونافعة.

٢ ـ أحمد كمال أبو المجد

أرجو أن يكون قد لابسني سوء فهم حين طالعت قائمة المتحدثين فإذا بها تتكون من نهرين خيل إلي أن أحدهما أريد له أن يضم المتحدثين باسم تيار، وأن الآخر أريد له أن يضم المتحدثين من تيار آخر. وأنا لا أظن ذلك صحيحاً. ولو سأل كثير من المشاركين بالحديث في هذه الجلسة نفسه عن نفسه لربما كان جوابه أنه يعبر عن التيار الاسلامي وأنه أيضاً يعبر عن التيار القومي، بهذا فلن يتحدث أحد عن تيار وحيد. هذه الندوة وإن كانت قد خصصت للحوار بين القومية والدين، فإن أوراق العمل التي قدمت فيها والمناقشات التي استفاضت في جلساتها قد تناولت في الواقع نوعين من المسائل: مسائل تتعلق بالتيار القومي في ذاته أو بالتيار الاسلامي في ذاته، وربما كانت هذه هي أكثر المسائل، وبعضها استحوذ على الاهتمام الأكبر. النوع الثاني من المسائل هو الذي يتعلق بإقامة العلاقة بين التيارين القومي والديني في المستقبل.

لهذا استأذن في حدود الوقت المخصص لي، وأنا أعلم سلفاً أن ما سوف أقوله سيقوله آخرون وان آخرين سيقولون ما قد غاب عني، فإني أدلي بدلوي في هذا اللقاء وأتحدث عن بعض نقاط تتعلق بالتيار القومي ونقاط تتعلق بالتيار الاسلامي، ثم أمور تتعلق بكيفية اقامة العلاقة مستقبلاً بين التيارين القومي والديني في المجتمعات العربية والاسلامية.

على المستوى القومي الخالص وفي إطار محاولة الإجابة عن: «ما العمل؟» أتصور أن المنخرطين في التيار القومي مدعوون إلى ثلاثة أمور لتمارس:

الأمر الأول: التحرر من أسر الرؤية الرومانسية للقضية القومية. فإني أتصور أن معوقاً كبيراً من معوقات العمل القومي كان استيلاء الرؤية الرومانسية التي أغفلت الواقع، بكل ضغوطه الزمانية والمكانية.

الأمر الثاني: التحرر من بقايا صراعات المؤسسات الحزبية القومية التي صارت في عرف المؤرخين والمتحدثين رموزاً للممارسة العملية للعمل القومي. وأريد أن أسمي الأشياء بأسمائها. إن أحزاباً وتنظيمات قامت وكان لها دور تاريخي، ولكن كثيراً منها أفلس، وبعضها خرج عن خطه، وبعضها لم يعد منتجاً في الواقع العربي المعاصر. أظن أنه من أسباب انطلاق الحركة القومية في المرحلة الجديدة أن تتحرر من معوقات الالتزام بما لا يلزم والتحمل

بكل خطايا وأخطاء ومشاكل وهموم وماضي تنظيمات قومية كان لها دورها التاريخي ولم تعد بالضرورة صالحة أو نافعة أو لم تعد صالحة ونافعة بالدرجة نفسها التي كانت لها.

الأمر الثالث: الذي تحتاج إليه الحركة القومية هو الانتباه إلى ضرورة العمل الوحدوي بخطوات سريعة وسط الظروف الجديدة للعالم. فلم تعد القضية مطروحة على الساحة العربية وحدها، نتحرك قطرياً أم قومياً أم اسلامياً، إنما صار أمر التوحد أمر حياة أو موت في ظل ظروف الواقع العالمي الجديد.

هذه هي الأمور الثلاثة التي رأيت أن أخص بها حديثي على المستوى القومي الخالص. أما على المستوى الاسلامي الخالص، فثمة ثلاث قضايا لا تقل أهمية أيضاً:

القضية الأولى: الالتفات إلى أن ترشيد التيار الاسلامي في فكره وأساليب عمله أمر لا يقل أهمية عن تزكية التوجه الاسلامي العام. وإذا كان الإمام محمد عبده قد قال قديماً «إن الاسلام محجوب عن الدنيا بالمسلمين» فأظن أن التيار الاسلامي العريض بكل ايجابياته وتوجهاته الأصيلة المرتبطة بالواقع وبالحضارة محجوب عن كثير من الأذهان ووجدانات الناس ببعض صور سوء التعبير وسوء الممارسة. وطالما تحدثت مع أصدقاء لي عن السبب في أن عقولاً ذكية وأن نفوساً مخلصة لا تزال الفكرة الاسلامية والتوجه الاسلامي يمثلان نقطة مظلمة في وجدانها، بينها وبينهما حائل وحجاب وفجوة، لعل من أسبابها أن هؤلاء يديمون النظر إلى بعض إساءات الفكر والتصرف من جانب بعض الروافد المحسوبة على التيار الاسلامي أكثر مما يديمون النظر في التيار العريض. ومن هنا فإن ترشيد التيار الاسلامي أمر لا يقل أهمية عن تزكية التوجه الاسلامي العام.

القضية الثانية: ضرورة ممارسة اجتهاد واسع في التعامل مع الواقع الجديد للعرب والمسلمين والعالم. نعم، الحديث عن أن باب الاجتهاد مفتوح، حديث موصول لم يتوقف. ولكننا جميعاً ندرك أن العوائق والعراقيل والمخاوف والضغوط التي تحول دون ممارسة الاجتهاد بخطى واسعة كبيرة وكبيرة جداً، نحن نحتاج إلى فقه جيد، وربما لا أصل إلى ما وصل إليه الأخ محمد عابد الجابري حين قال إن علينا أن نطرح كل الفقه وكل الاجتهادات، فإني أقول إن علينا أن نضعها منزلتها من أن يستأنس بها، ولكن إلزامها هو بقدر محسوب.

القضية الثالثة: ضرورة اعلان موقف واضح عن عدد من القضايا، على رأسها القضايا الأربع التالية:

١ ـ طبيعة الدولة، هل هي دولة دينية أم هي دولة مدنية، مردّ السلطة والشرعية فيها رضا الناس. فهذه القضية ينبغي أن يعبر عنها تعبيراً لا شك فيه ولا لبس معه ولا عودة إلى الحديث من بعده.

٢ ـ العنف، متى يجوز ومتى لا يجوز. هل يستسهل كما يستسهله بعض الناس المنتمين إلى هذا التيار أو إلى تيارات أخرى، أم أن الأصلح هو الحسنى والرفق والاقناع.

٣ ـ تحديد موقف معلن مفصل من مكان غير المسلمين في المجتمع الاسلامي والدولة الاسلامية.

٤ ـ مزيد من الاحتفال بقضية الحريات للمسلمين وغير المسلمين واطالة الوقت في ذلك وتفصيل الكلام فيه، فإن المسلمين للأسف من أقل الناس نشاطاً على المستوى العالمي في الدفاع عن الحقوق والحريات.

فإذا انتقلنا إلى العلاقة بين التيارين الاسلامي والقومي ـ وهو الجزء الأخير من حديثي ـ فإني في هذا لا أضيف جديداً على أمور كنت قد طرحتها من قبل. القوميون مطالبون بأمور وممثلو التوجه الاسلامي في المجتمع مطالبون بأمور كذلك.

أما القوميون فهم مطالبون بأمور ثلاثة:

أولها: في تقديري، عدم الإصرار على صيغة الوحدة القومية السياسية العاجلة، وقبول صيغ أقل احكاماً ولكنها أكثر امكاناً.

ثانيها: فرز قضيتي القومية والعلمانية، وألا يصروا على أن القومية هي حركة علمانية، لأني أعتقد أن العلمانية موقف منفصل تماماً عن الموقف القومي. وإنما اختار بعض القوميين أن يضيفوا إلى قوميتهم علمانية. ولكن ليس من حقهم أن يوجدوا رباطاً منطقياً لا قيام له بين القومية كتجمع قائم على وحدة الثقافة، وبين العلمانية كمذهب في علاقة الدولة بالفكر أو العمل.

ثالثها: إن القوميين مطالبون بأن يكفوا عن المشاركة في حملات التشهير بالإسلام ثقافة وحركة، لأن هذا التشهير هو أيضاً تشهير بالذات، إذ يصعب تصور ذات ثقافية عربية بعيداً عن الثقافة الاسلامية، والتشريع الاسلامي جزء من أجزائها.

وبالنسبة إلى الاسلاميين فهم مطالبون بإعادة النظر في موقف سابق اتخذوه باعتبار القومية نقيضاً للتوجه الاسلامي، والالتفات إليها على أنها حركة لها بعد ثقافي يشترك تماماً مع التوجه الاسلامي ولها بعد سياسي تجميعي ليس في نصوص الاسلام ما يمنعه أو يحول دونه وهو تجمع أصحاب الثقافة المشتركة على اختلاف أديانهم.

والأمر الذي يطالب به الفريقان في الواقع يتكون مما يلي، وسأقولها في نقاط محددة:

١ ـ التوجه بالدراسة والتحليل والتخطيط إلى المستقبل والتوقف عن الاستغراق الكبير في الماضي بوقائعه وظروفه ومشاكله.

٢ ـ مواصلة الحوار حول وسائل التعاون لمواجهة مشاكل الحاضر والمستقبل، وهذا يقتضي التوقف نهائياً عن أسلوب الاتهام الذي يهدف إلى النفي والإزاحة والاستبعاد، فالتعددية سنة من سنن الله، قائمة في خلقه، والقضية هي كيف توظف هذه التعددية.

٣ ـ إدراك أن مستقبل العرب والمسلمين قد صار رهناً بدخولهم معاً إلى العصر وإلى

العالم. وإن ذلك الدخول المزدوج يقتضي إعلاء دور العقل من جديد في ممارسة العمل السياسي والاجتماعي، كما يقتضي عملاً كثيراً وكلاماً قليلاً، وهي معادلة لا تزال مع الأسف غريبة تماماً عن واقع العرب والمسلمين.

٤ ـ أخيراً، إغلاق ملفات القضايا التي يمكن التوصل في شأنها إلى اتفاق أو شبه اتفاق، وتنحيتها بذلك عن طريق العمل للمستقبل.

ولقد ساعدت هذه الندوة، وهي حلقة في حوار موصول، بتيسير غلق عدد من تلك الملفات، أرجو أن يكون من بينها الأمور الأربعة التالية:

أ ـ التخوف المستمر من تطبيق الشريعة.
ب ـ التخوف على الحرية من هذا التطبيق.
ج ـ مسألة الحكومة الدينية والعلمانية.
د ـ مسألة الديمقراطية كصيغة يلتقي عليها الجميع للعمل الاصلاحي والثوري في العالمين العربي والاسلامي.

٣ ـ أحمد صدقي الدجاني

تناولت الإجابة عن هذا السؤال في ختام ورقتي لهذه الندوة الكريمة. وأطرح الآن ما تبلور عندي من خلال هذا الحوار.

هناك اتفاق على ضرورة استمرار هذا الحوار. ومطلوب الآن تحديد الإطار الذي يتم فيه. وقد قام مركز دراسات الوحدة العربية بدوره حين دعا إليه، فكيف يتحقق الاستمرار؟ هناك عدة اقتراحات تبادرت إلى الذهن، ولكني انتهيت من النظر فيها إلى اقتراح محدد هو أن نعهد للأخ خير الدين حسيب مدير عام المركز بإجراء مشاورات للوصول إلى تحديد الإطار والجهة الداعية والشكل والموضوعات محل البحث والقضايا.

وضح من حوارنا هذا أن القضايا التي تستحق منا متابعة هي على أنواع. فمنها ما هو فكري يتعلق بتوضيح المفاهيم الأساسية؛ ومنها ما هو سياسي وفي مقدمتها قضية الحرية السياسية وحقوق الإنسان وقضية فلسطين وقضية ايجاد الحقائق الوحدوية في وطننا العربي؛ ومنها ما هو ثقافي، وأكثرها إلحاحاً توفير الثقافة العربية للمتعطشين إليها من أبناء أمتنا في المهجر ومن أبناء دائرة الحضارة العربية الاسلامية من غير العرب.

مطلوب أن ينتهي هذا الحوار في كل مرة إلى برنامج عمل محدد يتعلق بالقضية محل البحث وكيفية معالجتها، وإلى ايجاد صيغة تعاون بين التيارين لتنفيذ هذا البرنامج وتحديد الأولويات فيه.

الأولوية اليوم هي للعمل من أجل تحرير فلسطين، ونحن نعيش في زمن الانتفاضة. وفلسطين هي حجر زاوية في كل من الدائرتين العربية والاسلامية. والكيان الصهيوني الذي

يحتلها يمثل خطراً يتهدد الوطن العربي والعالم الاسلامي.

إن العمل لتحرير فلسطين لا بد أن يقترن بـالعمل لحقـوق الإنسان والحـرية السيـاسية على الصعيد الداخلي، وكذلك بالعمل لإيجاد الحقائق الوحدوية في الوطن العربي.

أختم هذا الحديث الموجز بما أوردته في ختـام بحثي قائـلاً «إذا كانت العـلاقة بـين التيارين شهدت في ماضيها توتـراً فإن صنـع المستقبل ومعـالجة قضـاياه تتـطلب تعاونهما وصـولاً إلى اتساع تيـار الحضارة العربية الاسلامية الذي يجسد الهوية بدوائر انتمائها كلها ويعبر عن الاستجابة الفاعلة، ويتفاعـل مع الحضـارات الأخرى في عالمنا».

٤ ـ جوزف مغيزل

لقد علمتني هذه الأيام الثلاثة التي عشناها معاً أموراً كثيرة، أتوقف عند بعضها:

١ ـ أن أحداً لا يملك كل الحقيقة بل يملك بعض الحقيقة بدليل أن أفراد التيـار الواحـد ـ بالمعنى العريض ـ اسلامياً كان أم قومياً ـ يتنوعون فيما بينهم في تعريف المعتقدات ذاتها الواقعة تحت العنوان الواحد. مثلاً، عند الاسلاميين بالنسبة إلى تعريف العقيدة الدينيـة التي لا تمس ويفرض تطبيقها، أهو الإيمان بالله ودينه الكريم وبأحكام القـرآن الكريم جميعـاً دون تمييز ولا استثنـاء، أم هو الإيمـان بالله وبسنتـه الكريمـة وبـالعبـادات من أحكـام القـرآن دون احكـام المعاملات، وهل الشريعة والفقـه ملزمان بـالدرجـة ذاتها وهل الفقيـه صاحب علمـه؟ ولدى القوميين والعلمانيين أيضاً تنوع وفوارق. هـذه الفوارق ان دلت عـلى شيء فعلى كـون امتلاك الحقيقـة ليس وقفاً عـلى فـريق دون آخـر. وهـذه الملحـوظـة تستـدعي نتيجـة، هي ضرورة الاصغاء إلى رأي الآخر باحترام وتقدير، لأنه قد يأتي فيما يقـول بوجـه من وجوه الحقيقـة، لم أره أنا بذاتي.

٢ ـ وهـذه الملحوظـة تستـدعي أخـرى أيضـاً، وهي أن الكثـير من المعتقـدات نسبي وان المطلقات محدودة العدد حتى في الـدين وقد تحـدث عن ذلك أمس راشـد الغنـوشي. وهـذه المسألة بالغة الأهمية لأنها تدفعنا إلى مزيد من الاصغاء إلى رأي الآخر والأخذ بمعتقداته بكثـير من الانتباه والانفتاح والتواضع.

٣ ـ خيل إلي في بعض الأحيان أن عدداً منا كان يتحدث عن الحضارة العربيـة الاسلاميـة كما لو كانت ثابتة أزلية دون تطور ولا تعديل منذ أول أيـام الإسلام حتى يـومنا هـذا، كما لـو كـانت مقيمة في مكـان مقفل لا تـدخل إليـه رياح الحضـارات والنـظريـات الأخـرى وعـوالم الآخرين. وكلنا يعلم ويلمس كم أن دنيا اليوم مترابطة متداخلة ومتفاعلة بفضل المواصـلات والاتصالات ووسائل الاعلام المختلفة التي لم يعد دونها أي جـدار أو حظر. أو نعتقـد أنه مـا زال هنالك امكان للتحدث عن حضارة اسلامية صافية أو حضارة أوروبية صافيـة أو حضارة اشتراكية ماركسية صافية أو حضارة أمريكية صافية؟ لقد رأى أجدادنا العرب والمسلمون قبـل زماننا المشرع الأبواب والنوافذ أنه لا بد من أن يتأثروا بمن قبلهم ومن حولهم من أديان سابقة

للإسلام أو أفكار وعلوم سابقة ومعاصرة، وان هذه القاعدة التي كانت صحيحة في تلك الأيام أصبحت حتمية قسرية اليوم. بالتالي عندما نتحدث عن الحضارة الاسلامية لم يعد ممكناً الا أن ننظر إليها بمشاركة وتدخل التيارات الحضارية والفكريات الأخرى، وان هنالك نوعاً من بزوغ فجر حضارة جامعة لا تلغي ما سبقها ولكنها تحتضنها وتوحد الكثير من خصائصها.

٤ ـ وهنا نصل إلى حصيلة أخرى وصلنا إليها جميعاً في حوارنا الأول هي قيام قيم مشتركة وقواعد حياة وتفكير مشتركة أجملناها بعنوان كبير هو «حقوق الإنسان». وهذه الحقوق تصبح يوماً قيوداً شرعية لسلوك البشرية المشتركة جميعاً، فيحكم أحدنا على سلوك الآخر وعلى سياسة الحكومات من خلال مقدار التقيد بها، حتى أصبح شائعاً ومألوفاً أن يتدخل أحدنا لدى أية حكومة، ليس فقط من حكوماتنا العربية بل أيضاً أية حكومة من حكومات العالم، للدفاع عن حقوق من انتهكت حقوقه من رعاياها. لقد أسقط التضامن البشري في هذا المضمار كل حدود، ونشأت أخوة بشرية تتعاظم وتشتد أواصرها يوماً إثر يوم.

٥ ـ من هنا، فإن حرية كل منا هي حرية الآخر، وان فارق الرأي والمعتقد والدين لم يعد حائلاً دون دفاع بعضنا عن البعض الآخر عندما تمس حقوقه الانسانية كما نلاحظ أن نطاق الحقوق يتسع يوماً بعد يوم فلا يقف عند حد الحقوق السياسية والمدنية بل يمتد باطراد إلى الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وهلم جرا. وهذا الذي يبرر مطالبة شعوب الجنوب أو شعوب العالم الثالث وشعوب الشمال أو شعوب العالم المتقدم بتقديم المعونة للخروج من الفقر والتخلف.

٦ ـ كما أن تمتعنا بانجازات العالم المعاصر على الصعد العلمية والتقانية والاقتصادية، لا بد من أن يجر معه اختراق عقولنا ونفوسنا بالحضارة والأفكار الروحية التي هي وراء وضمن تلك الانجازات. وعلينا ألا نخشى ذلك بل أن نواجهه مواجهة الانسان البالغ، الواعي والناضج، وأن نعمل على المشاركة في صنع وابداع تلك الانجازات وما سيخلفها أو يتبعها. فأخطر ما يمكن أن نقع فيه هو أن يقودنا حرصنا على عدم ضياع شخصيتنا وتراثنا وحضارتنا إلى اهمال قيم العصر التي أنتجت تلك الانجازات العالمية الرائعة.

٧ ـ مسألة الأقليات: بوسعنا أن ننظر إلى الأقليات ـ سواء أكانت قومية أم دينية ـ كمصدر متاعب واضطراب، وهذا صحيح أحياناً. وبوسعنا أن ننظر إليها كنعمة علينا، معها وخلالها، نمارس قيم المواطنة والمساواة وحقوق الانسان ونتبادل الإثراء الروحي والثقافي. فإذا تمكنا من تجاوز المصاعب التي ترافق وجودنا معاً، نغني أمتنا ونغني قوميتنا واسلامنا ومسيحيتنا ونغني ممارستنا الانسانية والديمقراطية. وأود هنا أن أستشهد بحالة هي الآن عنوان القلاقل والبلبلة الفكرية واضطراب القيم والأمن والسلام الوطني، عنيت حالة لبنان، فبوسعي أن أؤكد أن تعدد الطوائف الدينية والألوان الثقافية هو ما أعطى لبنان تماسك شعبه ـ فوق كل انقساماته ونزاعاته والعنف المدمر الذي عاناه منذ خمسة عشر عاماً ـ هو الذي أعطاه سابقاً

قدراً مرموقاً من الديمقراطية والحرية وروح المبادرة والانفتاح الثقافي، وهو الذي يضمن عودته إلى هذه القيم والخصائص والميزات.

المسألة هي أن نتعلم كيف نخرج من سلبيات الفوارق إلى ايجابياتها، فيصبح الآخر في صلب أمتنا وأوطاننا مصدر عمق روحي وقدرة فكرية ابداعية ورحابة انسانية ومصدر ديمقراطية أصلب وأغنى. فليكن وجود الأقليات على اختلاف ظروفها وأشكالها عامل نضوج ومزيداً من حضارة.

أخيراً وليس آخراً، لعل أهم ما أود الاحتفاظ به من هذا اللقاء هو أن يستمر الحوار بيننا، لا بل أن يتسع وأن يشمل الكثيرين سوانا وأن يمتد خارج جدران هذا الملتقى.

٥ ـ طارق البشري

قلت كثيراً مما يصلح في هذه الخاتمة، قلته في ورقة العمل التي قدمتها في البداية وفي المداخلات السابقة. أضيف إلى ذلك تحديدات عامة جداً تصل إلى الساحة، وهذه أهميتها.

نحن نعاني ثلاثة أمراض أساسية: التبعية والازدواج والتفتت.

١ ـ والتبعية هي الحاق سياسي واقتصادي بالغرب. هذا في ظني لا خلاف حوله، إنما الخلاف هو حول ما جرى ويجري من الالحاق الثقافي العقيدي أيضاً. لذلك أقصر الاشارة هنا على هذا الوجه.

وفي ظني أن هذا الالحاق الثقافي يتخذ الآن صيغة له ترددت في هذه الندوة كثيراً وهي صيغة «المعاصرة» التي تقوم فكرتها المتضمنة بين مثقفينا على أن للعصر الحالي خصائص واحدة تربط أهل الأرض جميعاً، وبهذه الخصائص تقاس عصرية الجماعات المختلفة ومدى جدارتها بالعيش في هذا الزمان أو مدى تخلفها عنه. فالمعاصرة تأخذ اليوم معنى «الجامع». وأخشى أن تكون بدأت تحتل، في وعي بعض مثقفينا، مكاناً على حساب أي من «جامع الاسلام» أو «جامع العروبة». للمعاصرة اليوم في وعي عدد من مثقفينا معنى أممي. ويبدو ذلك في مواقفهم السياسية وتطبيقاتهم الفكرية.

ضرر هذه الفكرة أنها تحل بالتدريج محل «جامعي الاسلام والعروبة»، وضررها أنها تقيم قياساً من شأنه أن يجعل المجتمعات الغربية في قمة سلم «العصر» ويجعل شعوبنا كلها على درجات من هذا السلم تقترب من القمة أو تبتعد بحسب اقترابها من تقليد ظواهر الحضارة الغربية أو ابتعادها عنها. وضررها أيضاً أنها تنشىء وثاقاً بين شعوبنا والغرب، وثاقاً يجمعنا إلى الغرب بعلاقة الحاكمية له والتابعية لنا، فيصير حاكماً ومثلاً.

٢ ـ والازدواج بين الموروث والوافد في النظم والمؤسسات والأفكار والقيم، وبين أساسين للشرعية السياسية والاجتماعية، أحدهما يرد من الدين والآخر يرد من الفلسفات الوضعية الغربية ويتراءى على وجه الخصوص في النظم القانونية والمؤسسية وفي التعليم.

هذه الظاهرة أوجدت انفصاماً في المجتمع هوى من فاعليته وشتت من قوة التماسك فيه، وأوجد صراعاً ظل يعمق داخل المجتمع، في جميع مؤسساته السياسية والاجتماعية والاقتصادية وفي أنساقه الفكرية وقيمه وعاداته ونماذج العيش فيه.

إن أية قوة يتحول حسابها إلى صفر إذا شُقت نصفين ووضع بين طرفيها علامة الطرح لا علامة الجمع. بمعنى أن أية قوة تمحى إذا جزئت وأثير الصراع بين بعضها والبعض الآخر. فينطرح بعضها من بعض بقدر ما تكون القوتان المتقابلتان متكافئتين.

والحاصل أنه على مدى القرن الأخير لم يعمق الصراع فقط في كيان الأمة، إنما كانت كفتا الميزان تتجهان باطراد نحو التعادل، إذ كان الموروث يقل حجمه ويضيق نطاقه في النظم والمؤسسات، وكان الوافد يتسع حجماً ونطاقاً، وقد قاما معاً قيام التعارض والتصارع، وبهذا اتجهت الحصيلة العامة للقوى الاجتماعية الوطنية في تصديها للمخاطر الخارجية، اتجهت نحو التناقص والاضمحلال، فمع اتجاه المتنافسين إلى التساوي تتجه الحصيلة إلى نقطة الصفر. وهذا يتضح فيما نشاهد من عزم خائر وقوة واهنة سواء في مواجهة مشاكل الخارج أو في مواجهة مشروعات النهوض الداخلية. ورغم ارتفاع الصوت والجلبة تزداد ضموراً وتهافتاً بعد أن صار يأسنا بيّناً.

٣ ـ التفتت، أي تفتت الجامع السياسي للمسلمين والجامع السياسي للعرب إلى أشلاء من الأقطار والدول والجماعات، وبعض وجوه هذه المشكلة كان مجال الحوار في هذه الندوة أو بعضها كان مجال حوار ندوة المركز في العام الماضي، وليس لدي مزيد حديث في هذا الشأن. ولكنني أقول إنه إذا كان ثمة مشكلة قابلتنا في ندوتنا هذه فهي عند التحقيق مردودة إلى العنصرين الأولين: المعاصرة كجامع أممي، والازدواج.

انضم إلى اقتراح الأخ أحمد صدقي الدجاني في اقامة الندوة الحولية للحوار.

٦ ـ عبد العزيز الدوري

سألت نفسي: ماذا يستطيع العامل في خط الفكر أن يعمل؟ وفي النقاش وفي الجو الذي ساده، هناك ترحيب من الحاضرين باللقاء بصرف النظر عن نطاق التمثيل. اللقاء خطوة ايجابية يحسن أن يتبع بغيره.

وأريد ذكر نقاط قليلة:

أ ـ شعرت أن هناك حاجة إلى الانفتاح والتعرف على ما عند التيارات الأخرى. هذا قد يكون في إطار الخط الواحد، قومي أو اسلامي، ولكن ما يهمنا هنا هو الانفتاح بين الخطين.

ب ـ هناك ضرورة للوضوح في المفاهيم والمصطلحات. فنحن نتحدث أحياناً بمصطلحات يفهمها كل منا بشكل مختلف عن الآخر، وهذا لا يساعد على التفاهم.

ج ـ ما الهدف من لقاء أو لقاءات؟ التفاهم؟ إزالة الجفوة والانقطاع؟ قد يكون أبعد من ذلك: البحث عن أرضية مشتركة، تحديد نقاط يمكن الاعتماد عليها ابتداء مثل الحرية، قضية فلسطين. . .

د ـ نحن بحاجة إلى تجديد في الفكر، نتيجة تحول المرحلة الحالية عن الأربعينات والخمسينات وإليها يعود جل الفكر الحالي.

هـ ـ يجدر أن نحرص على التأصيل حرصنا على الافادة من الفكر الحديث. التعاون لازم ولا بد من أن نتفق أن من له هوية ثقافية وحضارية يستطيع الأخذ والتمثل وتحديد السير، وبعكسه تتعثر المسيرة.

و ـ أدى جدوى الاتصال بعدد من التكوينات والهيئات لمعرفة مدى الاستعداد للقاء والحوار، وربما لتحديد نقاط ابتداء للحوار. والقضية هنا فكرية تماماً.

٧ ـ عصام العريان

كنت أظن أن المطلوب هو اقتراحات عملية نخرج بها من هذا اللقاء، ولكن بما أن من سبقوني قد أعطوا انطباعات عامة عن هذه الندوة، ففي هذا مندوحة لي لأعطي أيضاً ملاحظاتي العامة قبل اقتراحاتي المحددة:

والحظ غالباً أنني أكون أصغر المشاركين سناً في مثل هذه الندوات، ولعل لهذا دلالته التي لا تخفى، وفي هذا تكريم لي لا أستحقه.

لقد لاحظت أن بعض المسائل يتعلق بالماضي الذي يرهقنا.

إن الصراع لم يكن بين العروبة والاسلام ولكنه كما أشار الكثيرون، وبالذات من العروبيين، كان صراعاً سياسياً. فلم تكن هناك قط خصومة بين الاسلاميين والعروبيين، فهم يعتبرون العرب حملة رسالة الاسلام والعالم العربي قلب العالم الاسلامي.

وأنا أطلب من أعزائي المشاركين أن يعودوا إلى ما كتبه الإمام الشهيد حسن البنا منذ عشرات السنين قبل أن تتحول العروبة إلى أحزاب وتحت عنوان «القومية رسالة دعوتنا» (ص ٢٢ و٢٣ و٢٤) من **مجموعة رسائل الامام الشهيد حسن البنا**. وهو يتناول المسألة القومية عموماً، ثم يقول في رسالة المؤتمر الخامس عام ١٩٣٩: «إن هذا الاسلام الحنيف نشأ عربياً ووصل إلى الأمم عن طريق العرب وجاء كتابه بلسان عربي مبين، وتوحدت الأمم باسمه على هذا اللسان يوم كان المسلمون مسلمين، وقد جاء في الأثر: إذا ذل العرب ذل الاسلام، وقد تحقق هذا المعنى حين دال سلطان العرب السياسي وانتقل الأمر من أيديهم إلى غيرهم، فالعرب هم عصبة الاسلام وحراسه. وأحب أن أنوه إلى أن الاخوان المسلمين يعتبرون العروبة كما عرّفها النبي (ص): «الا أن العربية اللسان»».

ثم يستطرد الامام الشهيد قائلاً موضحاً الموقف من الوحدة العربية «ومن هنا كانت وحدة العرب أمراً لا بد منه لإعادة مجد الاسلام بإقامة دولته واعزاز سلطانه». ويزيد الموقف وضوحاً من الناحية العملية: «ومن هنا وجب على كل مسلم أن يعمل لإحياء الوحدة العربية وتأييدها ومناصرتها، وهذا هو موقف الاخوان المسلمين».

ويعتبر التيار الاسلامي هذه الوحدة العربية مقدمة للوحدة الاسلامية التي لن تتحقق في يوم وليلة ولكنها ستأخذ مداها. ولقد رد على شبهات المخالفين من عشرات السنين بما أثبت الواقع صدقه، فها هو العالم يعود مرة أخرى إلى التكتل والتوحد وتختفي النزعات القومية الجنسية التي طغت خلال الثلاثينات والأربعينات من هذا القرن.

وفي ضوء ذلك، فإن هذا الخلاف المستعر بين العروبيين والاسلاميين لا محل له إذا تجرّدت العروبة من غيرها من الأفكار كالعلمانية والاشتراكية واقتصرت على بعث مجد العرب ووحدة العالم العربي. وأرى أنه لم يستفد من هذا الخلاف سوى الأنظمة الحاكمة المستبدة، إضافة إلى عدونا المتربص بنا أي العدو الصهيوني والأعداء الخارجيين.

ولأجل الاستفادة من الماضي والنظر إلى المستقبل، يجب أن نعلم أن التزاوج بين العروبة والاسلام يقوي العروبة ويحفظ الاسلام بحفظ الله له. أما من حيث الواقع الذي نعيشه اليوم، فإن القضايا التي أوجدت الصراع أصبحت تاريخاً، وأن الجماهير العريضة في أمتنا تنتظر منا العمل لحل مشكلاتها، ولا نريد لها أن تفقد الثقة في القدرة على التغيير أو أن تفقد الاستعداد لهذا التغيير.

وإننا نرى العالم اليوم يتقارب، والأفكار المتنافرة تتزن وتسعى للتوحد وما يراد لنا هو أن نبتعد ونتحزب ونتعارك. ان الغرب قد أعاد نظرته إلى جملة من القضايا التي ظن البعض منا أنه حسمها مثل:

- الموقف من الدين: وها هي الكنائس تقود حركات التحرر الوطني اليوم وتقف في صف الجماهير.
- التغيير الجذري في بعض المفاهيم، مثل الصراع الطبقي.
- نقد تجارب الماضي بقوة.
- القوميات الجنسية والعصبيات الوطنية، ويحل محلها اليوم التوحد في كيانات كبرى.

ولقد حسم التيار الاسلامي موقفه في كثير من القضايا التي نسبت إليه خطأ ـ وأظن أن الموقف كان محسوماً منذ الأربعينات ـ فلماذا لا نغلق ملفات هذه القضايا مثل: حق المواطنة لغير المسلمين؛ الموقف من التعددية السياسية؛ الموقف من الحضارة الغربية ومعطياتها التقنية، والموقف من حقوق الانسان.

أرجو مخلصاً ألا ندور في حلقات مفرغة وأن نتفرغ للعمل والبناء.

أما من حيث المستقبل:

فإنني أرى الصراع القادم سيكون غالباً بين نظام ـ لم يتشكل بعد ـ محتواه وقيمه الأساسية هي الاسلام ومبادئه، والعروبة تشكل القلب النابض بهذا النظام بغض النظر عن اطاره وابعاده، وبين نظام أو نمط حياة غربي تابع ذليل. الأول يتصاعد ويترسخ ايديولوجياً ويعمل على بلورة مشروعه الحضاري رغم ما يعانيه أبناؤه من تخلف مادي وحصار شديد؛ والثاني يهبط ايديولوجياً ويعيش حالة القلق، وإن كان لا يزال صامداً من الناحية المادية وأظنه سيصمد قرناً من الزمان أو يزيد.

والاتجاهات الموجودة حالياً لا تشكل سوى روافد تصب بأحد المشروعين في المستقبل. وإذا تقاربنا فإننا سنقوي بعضنا البعض الآخر لمواجهة الخطر المشترك. وأتقدم لكم بهذه الاقتراحات العملية للتقارب وهي تأكيد لما قاله أغلب المتحدثين:

أولاً: مواصلة الحوار ولو سنوياً.

ثانياً: الاشتراك في الدفاع عن حقوق الإنسان ورفض التعذيب النفسي والبدني الذي ينصب بالأساس على الاسلاميين. ونحن لسنا كما قال البعض نأكل خبزنا اليومي بما وقع علينا من تعذيب، ولكننا ـ والحق يقال ـ ما زلنا نتعرض للتعذيب بصوره البشعة حتى هذه اللحظة التي أحدثكم فيها، فإخواني يتعرضون لأبشع صور التعذيب في السجون وأمام رجال التحقيق.

ثالثاً: الاقرار والمطالبة بحق كل فريق في العمل العام في إطار التعددية السياسية.

رابعاً: التأكيد على أصالة هذه الأمة في مواجهة الغير، برعاية اللغة العربية ونقل العلوم إلى العربية والمحافظة على السجايا والأخلاق العربية الاسلامية.

ومرة أخرى لمركز دراسات الوحدة العربية وأمينه العام خير الدين حسيب كل الشكر.

٨ ـ علي الدين هلال

أود أن أتحدث في نهاية الندوة عن أمرين: أولهما ما هي الدروس المستفادة؛ وثانيهما المهام المطروحة علينا انطلاقاً مما وصلنا إليه من نقاش وحوار.

أما بالنسبة إلى الدروس فإننا ندرك أن مثل هذا الحوار ضرورة أخلاقية وسياسية ومستقبلية. إنه ضرورة أخلاقية كونه تدشيناً لمنهج سليم وصحيح في العلاقة بين أصحاب الآراء المختلفة. وهو ضرورة سياسية لأنه دليل لقدرة عناصر الأمة على التواصل والتقارب. وهو ضرورة مستقبلية لأنه من دونه ـ فيما أعتقد ـ لا يمكن مواجهة تحديات المستقبل، فمن الواضح عندي أن بناء المستقبل يتطلب جهد الجميع وخلقهم وابداعهم.

إن هذا الحوار يقوم على عدة أسس:

أولها: انه يتم بين تيارين عريضين يشملان الأمة في مجموعها. لكن كلًّا منهما يشمل بداخله تنوعات وخصوصيات واجتهادات، فهناك حوار داخل كل تيار، وهناك حوار بين التيارين. والقبول بهذا التنوع والتعدد ضرورة.

وثانيها: أن هذا الحوار يقوم على قاعدة الاحترام المتبادل، والأخذ والعطاء، والتوضيح المتبادل للأفكار والآراء، دون أن نقع في منزلق التدليس واخفاء جوانب الخلاف ودون أن نسمح لهذه الخلافات أن تتحول إلى تناقضات لا مبرر لها، ذلك أن أحداً لا يملك الحقيقة المطلقة أو النهائية في الأمور الاجتماعية والاقتصادية.

وثالثها: أنه يتم في لحظة تاريخية يقوم فيها كل تيار بعملية مراجعة داخلية ولأسباب مختلفة. فهناك عملية فرز في داخل كل تيار وهناك عملية مراجعة واعادة نظر داخلية. وهذه عملية صحية وضرورية، والتيارات الفكرية الفاعلة والخلاقة تعيد النظر في داخلها من آن إلى آخر، وتراجع اجتهاداتها. وإن ذلك يتم في سياق تاريخي يتسم بالسعي إلى طريق للنهضة، وفي ظل شعور عام بأن المرحلة التاريخية التي بدأت مع الحرب العالمية الثانية قد انتهت أو أوشكت على الانتهاء، واننا على أبواب مرحلة جديدة.

ورابعها: أن كليهما تيار توحيدي في الإطار العربي وكليهما يسعى إلى تقديم تصور حضاري للمستقبل.

إن هذا التشخيص يوصلنا إلى نتيجة مؤداها أن كلا التيارين يواجه اشكالية ثلاثية الأبعاد: بعدها الأول هو عملية المراجعة الفكرية والتطوير الداخلي، وبعدها الثاني كيفية التعامل مع سلطة الدولة، وبعدها الثالث منهج التعامل مع مقتضيات العالم المتغير بكل ما فيه من قوى واتجاهات عالم جديد يقوم على انهيار الحواجز والمسافات الجغرافية، وعلى تكثيف للتفاعلات الثقافية والفكرية بين الأقوام والشعوب.

والتطور العالمي ـ بالشكل الذي يحدث به ـ يؤدي إلى مزيد من التهميش للعالم الثالث بكل اتجاهاته، وحل مشاكلنا لن يكون بالانعزال عن العالم ولن تكون لنا فاعلية من دون الارتباط بالعالم، والتعامل مع القوى الفاعلة فيه نستفيد منها بقدر ما تقدم من فرص، ونسعى إلى تجديد ما تطرحه علينا من قيود. ولا أحد يملك فيما أتصور أن ينعزل عن المشاركة في النظام الاقتصادي العالمي، أو النظام الاتصالي الدولي. السؤال هو: كيف تكون المشاركة؟ ومن أي موقع تتم: هل على أساس الخنوع والقبول الأعمى والتبعية، أم من موقع الاعتماد المتبادل والحفاظ على الهوية الثقافية والحضارية؟

انطلاقاً من ذلك فإن هناك مهمة الاستمرار في ادارة الحوار في داخل كل تيار، ثم في استمرار الحوار بين التيارين حول قضايا محددة.

وأود قبل أن أنهي كلمتي أن أشير في هذا السياق إلى اسم المرحوم فاضل رسول الذي قضى حياته من أجل الحوار، ومات من أجله أيضاً.

٩ ـ فهمي هويدي

لم يخطر ببالي أن يكون هدف الندوة هو إصدار قرار أو فعل شيء فنحن كلنا نقف في الشارع السياسي والفكري، بشكل أو آخر، بعضنا مشرد وبعضنا مهاجر وبعضنا مدرج في القوائم السوداء وبعضنا مراقب.. وهكذا تصورت أننا فقط نحاول أن نمد الجسور بين أهم تيارين في الساحة السياسية، ونبحث عن أرض مشتركة للتعايش.

تصورت أن الهدف هو أيضاً فض الاشتباك بين هذين التيارين وأحسب أن كلاً منا اكتشف أن الأصل الذي رأيناه أفضل كثيراً من الصورة المنطبعة في الأذهان أو في وسائل الاعلام. فليس كل القوميين عنصريين أو ملاحدة أو شياطين، وليس كل الاسلاميين إرهابيين أو تجاراً للدين.

اكتشفنا كم هو عقيم أن نقف عند حقبة الخمسينات والستينات التي يراها كل منا في جانب مغاير. واكتشفنا كم هو مهين أن يدعونا أحد لنسف الشريعة أو التنازل عن جزء من عقيدتنا لسبب أو آخر.

إذا سئلنا ما العمل فأحسب أن هناك أمرين أحدهما سلبي والآخر ايجابي: فما هو سلبي هو ضرورة الامتناع عند اجترار الماضي واستدعائه في كل مناسبة وفيما هو ايجابي فإنني أؤكد ما سبق أن قلته من أن هناك قضيتين: الحريات وحقوق الإنسان؛ وتحرير بلادنا وخصوصاً تحرير فلسطين.

إنني أدعو إلى اشراك الاسلاميين في لجان حقوق الانسان ولا أجد تفسيراً منطقياً لإبعاد الاسلاميين من هذه اللجان في الوطن العربي، وهم القطاع الأكبر من ضحايا اهدار حقوق الانسان.

في الوقت ذاته، فإنني أدعو إلى أن نترجم إلى واقعنا العربي واقع الانتفاضة حيث يلتقي الاسلاميون والقوميون ويقاومون عناصر الوقيعة والشقاق، وأن يعتبر كل منا أن القضية الفلسطينية وتحرير الأرض المحتلة هما أحد محاور خطابه ونشاطه.

هناك نقطة أخيرة أسجلها وهي أنني أتمنى على مركز دراسات الوحدة العربية أن يمد نشاطه إلى تلك الساحة المشتركة، وليته يضيف إلى اسمه هذا المحور المستجد بحيث يصبح مركز دراسات الوحدة العربية والاسلامية.

١٠ ـ فريد عبد الكريم

ما العمل: يجب أن نتجنب أولاً عدة أمور توقعنا في كثير من الحرج:

أولاً: أن نقحم الدين في كل دائرة من دوائر نشاطنا. ينبغي دائماً ألا يتجاوز حكم صادر عن الدين إلا فيما صدر فيه، ولا يصح لأحد أن يشاد هذا الدين والا صرعه. ومشادة الدين تنشأ من إغفال أحكامه، كما تنشأ أيضاً من سحبه على وقائع حياتنا التي تركها الشارع قصداً لعقولنا يتدبر بها ويتفكر ويحدد بها المشاكل والحلول.

ثانياً: ينبغي أن نتخطى بعض الوقائع التاريخية لبعض الظروف، فلم يعد يجدي الاستغراق في بحثها، وإصدار حكم فيها. وأيضاً يجب أن نتخلى عن الثأر حيث تغيرت الظروف وأصبح التياران الآن مضطهدين، ومحجوبين عن الشرعية، وعن ممارسة حقوقهما الانسانية.

ثالثاً: ينبغي النظر إلى الظروف المتغيرة، وإدراك أن المواقع الآن جديدة، والحاجات جديدة، ومن ثم فإن إمعان النظر، والتعمق فيه يوجبان رؤية جديدة، وحتى ليست متجددة من كل تيار للآخر.

إذا استطعنا أن نلقي عن كواهلنا جميعاً هذه الضغوط الثلاثة نستطيع أن نعرف الموقف الآن، وهو يكمن في:

ان هناك قضايا نلتقي عليها، وقضايا نختلف فيها، فقضية حرية الأرض وحرية الإنسان عليها، قضية نحن نتفق عليها، وبالتالي ينبغي أن نقف معاً على هذه الأرضية. وهنا ينبغي أن نتحاور معاً بشكل هادىء ومستمر حول أعدائنا في هذه القضية، حتى تتحدد الخنادق التي نقف فيها. ولا بد لهذا الحوار من أن يحدد الحلفاء والأصدقاء بشكل محدد وحتى لو لم نصل إلى اتفاق في كل ذلك، فيكفي أن نتفق على نقطة مبدئية فيها.

وهناك **قضية الديمقراطية**، وضرورة ألا يظل التياران أسيرين للاسر والحجب والقهر، ويتفرع عنها قضايا حقوق الإنسان. ولا أحسب أن ثمة خلافاً عليها، ومن ثم ينبغي أن نقف معاً في مواجهة خصومنا فيها، سلطة كانوا أو قوانين مشبوهة وسيئة السمعة.

وهناك **قضية القومية** فإن موقف معظم التيارات الاسلامية العريضة لم يعد انكاراً لها، ومن ثم فإن استمرار الحوار حولها، سوف يصل بنا إلى موقف واحد منها بحيث ننطلق معاً إلى قضية الوحدة وهي هدف استراتيجي بالنسبة إلينا.

وسوف تظل **قضية الاشتراكية** في تطبيقها العربي موضع خلاف بيننا ومن ثم يقف كل طرف من هذه القضية على النحو الذي يراه. ولكن هذا الخلاف مؤجل لأن البعد الاجتماعي الآن قد ابتعد أكثر من ذي قبل وليظل الناصريون يدعون إلى الاشتراكية، وليظل التيار الاسلامي يعارضها ولكن ينبغي ألا نستخدم الدين استخداماً غير صحيح في هذه القضية.

إلى ذلك فإنني أؤكد الاقتراح بأن يجري إنشاء هيئة تهيىء للحوار أسبابه، تخطط له وتنظمه من أجل تعميق المفاهيم وتوحيدها حول القضايا المتفق عليها. وأن تهيىء ظروفاً أنسب وأكثر تقدماً وتحضراً، وبالحكمة والموعظة الحسنة، لكي يعرض كل منا وجهة نظره فيما

يختلف فيه، بصورة تقرب ولا تزيد الخلاف والفرقة، تخلق التقدير للرأي الآخر، ولا تخلق العداء والبغضاء.

إن أمامنا تحدياً خطيراً يتمثل في الاعتداء على أرضنا واخراجنا من هذه الأرض وفي هيمنة استعمارية خطيرة تسلب منا الحقوق والارادة والكرامة على حد سواء. وأمامنا تحدٍ لسلطات تسلب منا حقوقنا الانسانية، وتفرق بيننا في الحقوق والواجبات، وتنتهك كل الحرمات، تلفيقاً وتعذيباً وحجباً عن الشرعية القانونية. فلنكن معاً فيما اتفقنا عليه، ولنتحاور في تفصيله، ونتجنب القضايا الخلافية الآن.

١١ ـ محمد عابد الجابري

المسألة الجوهرية التي تطرح نفسها على التيارين الاسلامي والقومي في الفكر العربي المعاصر هي، فيما أعتقد، مسألة اعادة بناء الذات، وهناك عدة ميادين تتطلب اعادة بناء من جملتها، ولربما من أهمها العمل على التحرر من الاستبداد الذي يسكن فينا، حاكمين ومحكومين. ولكي أحدد المسألة بصورة أوضح أصوغها كما يلي:

كيف يمكن أن نجمع بين مقاومة الاستبداد ونحن خارج الحكم وبين عدم الانسياق إلى ممارسة الاستبداد ونحن نحكم؟ الجواب الوحيد الممكن هو أن تكون الدولة التي نعيش فيها، حاكمين أو محكومين، هي دولة المؤسسات.

إذاً، كيف نبني دولة المؤسسات؟ الجواب لا يمكن أن يكون مباشراً من دون توسط، ذلك لأننا نعاني مؤسسات قائمة تتغلغل في شعورنا ولا شعورنا.

فما هي المؤسسات التي تحكمنا والتي تقع على مستوى البيئة العميقة لمجتمعنا؟ الهرم الاجتماعي عندنا مؤلف من بيئة سطحية وعناصرها:

- الأمير خليفة كان أو ملكاً أو رئيس جمهورية أو حاكم منطقة.
- الخاصة، حاشية الخليفة قديماً، أو حزبه أو الطبقة السياسية التي هو منها.
- العامة، الشعب، الجمهور، الجماهير.

هذه البيئة السطحية تحكمها بنية عميقة من ثلاثة عناصر، هي المؤسسات الحقيقية، المرئية، واللامرئية التي تحكم مجتمعاتنا. وهذه العناصر هي:

- القبيلة: بمعنى الجماعة التي يحكمها القانون التالي «أنا وأخي على ابن عمي وأنا وابن عمي على الغريب».

- الغنيمة: بمعنى ربط الاقتصاد بالتوزيع والعطاء، الطابع الريعي للاقتصاد: الريع القديم (الغنيمة) والريع الحديث (النفط).

ـ العقيدة: بمعنى التمذهب الذي يجعل من الفرد عضواً في قبيلة روحية أو ايديولوجية وإذا تدخلت فيها الغنيمة، وهي تتدخل كثيراً، صارت ايديولوجية ريعية.

إذاً، السؤال كيف نبني دولة المؤسسات، يجب أن يحمل المضامين التالية:

١ ـ كيف نحول القبيلة إلى «لاقبيلة»، إلى حزب، إلى جماعة مدنية اختيارية. كيف نبني الجماعة المدنية على أنقاض القبيلة؟

٢ ـ كيف نحول الغنيمة إلى ضريبة، وبالتالي كيف نبني اقتصادنا على الانتاج، وعلى توفير الشغل للجميع، وعلى جعل كل مواطن في وضعية المواطن الذي يدفع الضريبة ويطالب بمراقبة كيفية تصرف الحكومة في مال الأمة، الذي هو مال انتاج ابنائها.

٣ ـ كيف نحول العقيدة، بالمعنى المذهبي الطائفي للكلمة، إلى رأي يطبعه ما يطبع الرأي من التعرض للخطر ويتوقف وجوده على آراء مغايرة تجعل منه رأياً من جملة آراء وليس الرأي الذي لا يقبل المغايرة والاختلاف.

هذه في نظري هي المهمة التي يطرحها علينا المستقبل سواء انطلقنا في النظر إلى هذا المستقبل من منطلق اسلامي، أو من منطلق عروبي قومي، أو من منطلق ماركسي، أو ليبرالي. كيف نحول القبيلة إلى «لاقبيلة»، كيف نحول الغنيمة أي الطابع الريعي لاقتصادياتنا إلى «ضريبة»، أي اقتصاد. وكيف نحول العقيدة إلى رأي يتبنى التفكير في شؤون السياسة والاجتماع على ما هو سببي وليس على ما هو مطلق.

هذه التحولات الجوهرية ضرورية للجواب على السؤال الذي طرحناه في مستهل هذه المداخلة كيف يمكن أن نجمع بين مقاومة الاستبداد ونحن خارج الحكم وبين عدم السقوط في الاستبداد ونحن في الحكم؟ فالاستبداد ليس ظاهرة ارادية اختيارية.. إنه في الحقيقة والواقع افراز تفرزه بنية المجتمع العميقة.

١٢ ـ عبد الله النفيسي

القضية المشتركة بيننا بشتى راياتنا ومسمياتنا، هي ما ذكره محمد عابد الجابري، أننا ضحايا الاستبداد، وكما قال عبد الرحمن بن أبي بكر ليزيد «فكلما مات هرقل قام هرقل آخر». أعتقد أن من المهم، قبل انقضاء هذا الجمع الكريم، أن نتفق على ما ينبغي علينا عمله في المستقبل، ومن هذا المنطلق طرحت اقتراحي، الذي قد تملّون من سماعه، وهو أن تشكل لجنة لرعاية استمرار هذا الحوار، تكون مهمتها كالتالي:

١ ـ الاتصال بأعضاء هذه الندوة وحثهم على مواصلة الحديث عن هذا الموضوع والمحاضرة عنه والكتابة فيه والتجمع لأجله.

٢ ـ الاتصال بالتنظيمات العروبية والاسلامية وتسويق هذه الفكرة لديها، واقناع تلك

التنظيمات بهذه الفكرة، ومحاولة الإشراف والسعي لدى هذه التنظيمات لممارسة هـذه الفكرة، أي فكرة الحوار.

٣ ـ الاتصال بالأحزاب الحاكمة، القومية بالذات في العالم العربي، البعث في سوريا والبعث في العراق، وجبهة التحرير الجزائرية في الجزائر، والحزب الدستوري في تونس، والحزب الاشتراكي في عدن، وغيرها من الأحزاب الحاكمة. لماذا لا تذهب هذه اللجنة لتبشر بهذا الحوار، وتخاطب هذه الأحزاب بشكل قومي وبشكل انتمائي لهذه الأمة بهذه الفكرة، ومحاولة فتح الأبواب أمام هذه الفكرة لدى هـذه الأحزاب. وفي بعض هـذه الأقطار، التي ذكرت، هناك رغبة ملحة ولكن ثمة تخوف منها، فعندما نبادر بهذه المبادرة ربما يتشجع الحزب الحاكم في تبنيها.

٤ ـ لا بد من أن تجتمع هذه اللجنة بعد عام أو عامين لتقديم تقرير مختصر عن الأداء: هل هناك عقبات أمام الفكرة؟ هل نجحنا في ترويجها لدى حزب من الأحزاب الحاكمة؟ هل بدأت عملية حوار بين حزب قومي عربي وحزب اسلامي؟ كل هـذه الأسئلة تحتاج إلى صبر ودأب ومثابرة واستمرار.

هذا هو اقتراحي.

النقطة الثانية قبل أن ننفض لا بد أن نتفق على بعض المطالب التي يُهيأ إليَّ أنها ستسهل التمهيد لأرضية هذا الحوار منها: ركنية المطالبة بالديمقراطية لحماية حقوق الإنسان وبالتعددية، لا بد من جعل هذه المطالب أركاناً في أفكارنا المنشورة وغير المنشورة خلال السنوات القادمة. أن نتفق على أن يكون بيننا «ميثاق شرف»، نطالب بالديمقراطية في أقطارنا وبالديمقراطية للجميع وحماية حقوق الانسان، بما أنه انسان، سواء كان مسلماً أو شيوعياً أو قومياً عربياً أو بعثياً. ينبغي علينا أن ننتصر لهذه القضية، أن نتحمل من أجلها المشاق، وأن نتفق من الآن على الدعوة إلى التعددية.

هذه المطالبات (ركنية الديمقراطية وحقوق الإنسان وحمايتها والتعددية) في رأيي ـ والله أعلم ـ ستهيىء التربة السياسية الملائمة بين الأحزاب القومية والاسلامية لقبول فكرة الحوار وصيغة التعايش التي تطرح بشأنها.

١٣ ـ محمد المسعود الشابي

معالجة العلاقة بين التيارين القومي والاسلامي لا يمكن أن تتم بالوعظ والارشاد ولا بالتمنيات الطيبة، وإنما تكون بالفهم العلمي لطبيعة العمل السياسي.

ولعل أكثر المشاكل والتوترات الناتجة بين التيارين ناجمة عن سمة عامة لمجموع الأحزاب السياسية في الوطن العربي، سواء كانت اسلامية أم قومية، وهذه الأحزاب أحزاب شعارات لا أحزاب استراتيجيات. ولقد عانت الأحزاب القومية هذا المرض عندما كانت هي

التي تحتل مركز الصدارة في الساحة العربية. وذلك ما يفسر الانعكاسات والهزائم التي مني بها العرب في أواخر الستينات والتي ما زالت آثارها قائمة. فالحركات العربية رغم أنها كانت وحدوية الأهداف ووحدوية التنظيم فإن افتقادها إلى استراتيجية واضحة المعالم لعملية التوحيد، ومفاصلها العربية والاقليمية والدولية، قد قادها في النهاية إلى اقامة أنظمة قطرية وتمزق وحدتها التنظيمية.

وإذا كنا اليوم نهتم بالتيارات الاسلامية فليس ذلك لأسباب تكتيكية أو عاطفية أو انتهازية، وإنما لأن التيارات الاسلامية اليوم تحتل مركز الصدارة جماهيرياً وهي بالتالي تتحمل إلى حد ما مسؤولية الأمة أو المنطقة ويهمنا ألا تقع في الأخطاء التي وقعت فيها الحركة القومية وألا تبدأ من جديد، وإنما تبني على التجربة التي مرت بها الأمة طوال الثلاثين سنة السابقة. ويهمنا بالدرجة الأولى أن تتحول من حركة شعارات إلى حركة لها استراتيجية شمولية في القضية الأساسية لكل أمة، ألا وهي الأمن السياسي والعسكري والاقتصادي المتمثل في التنمية الاقتصادية والاجتماعية. لأن بذلك وحده يمكن أن تقود الأمة إلى النصر.

وفيما أعتقد، ان الخلاف الرئيسي بين التيارات الاسلامية والعربية ليس خلافاً عقائدياً وإنما هو خلاف حول التحالفات الخارجية. وهذا انعكاس للتحالفات الخارجية بين أغلب الدول العربية من جهة والدول الاسلامية غير العربية من جهة أخرى. وهذا راجع إلى الخلاف في الموقع الجغرافي بين الدول العربية باستثناء السعودية والدول الاسلامية الأساسية كتركيا وايران وباكستان التي أسست حلف بغداد ثم حلف السنتو بالاشتراك مع الدول الغربية الأساسية كانكلترا وأمريكا. هذه الدول التي كانت تشكل العدو الأخطر الأساسي بالنسبة للدول العربية وبخاصة إزاء قضية فلسطين. وليس الخلاف العقائدي الناجم بعد ذلك عن هذا التحالف سوى انعكاس للتأثيرات التي أثر بها المعسكران الشرقي والغربي في حليفيه. ففي حين تأثرت الأنظمة العربية بالأنماط الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، كدور الدولة وهيمنتها على المجتمع المدني المتمثل في سيطرتها على الاقتصاد وفي سن وحدانية الحزب وتأليه الفرد وعبادة الشخصية الموجودة بالمعسكر الشرقي تأثرت البلدان الاسلامية ومن ورائها الاتجاهات الاسلامية في البلدان العربية بالنظام الرأسمالي الموجود في الدول الغربية وبدعايته ضد الاشتراكية والشيوعية واستخدمت الدين في مناهضة ذلك.

إن انقسام العالم العربي الاسلامي، المعبر عنه بالشرق الأوسط إلى معسكرين، أو منطقتين أمنيتين، أحدهما تابع للقوة البحرية والآخر تابع للقوة البرية هو السبب الرئيسي في عدم استقراره السياسي والاقتصادي. وقد خسر فيه القسمان: الاسلامي غير العربي والعربي الاسلامي. لأن هذا التقسيم يتناقض مع طبيعة المنطقة من الناحية الجغرا ـ سياسية، ومن الناحية الحضارية. فمن الناحية الجغرا ـ سياسية تشكل المنطقة وحدة متكاملة مترابطة تقع في موقع بيني من القوة البرية: روسيا، وبين القوة البحرية: أوروبا وعموم الغرب. ومن الناحية التاريخية والحضارية فإنها حسب رأي شبغلر التي جاء الاسلام لبلورتها واعطاء الطابع النهائي لتفاعلاتها.

وهـذا التقسيم الأمني للمنطقـة هو الـذي أبقاهـا خاضعـة للقوى الـدولية وعـاقها عن التحكم في اللعبة الدولية وادخال تغيـيرات لمصلحتها عـلى النظام الـدولي، سواء من النـاحية السياسية أم الاقتصادية. وأكثر من ذلك جنـد قسميها أحدهمـا ضـد الآخر. فبـدل أن تكون تركيا وايران، مثلاً، عاملاً مساعداً لحركة التحرر العربية في الخمسينات والستينات كانتـا على العكس من ذلـك أداة بيد الغـرب لمواجهـة تلك الحـركـة. وبـدل أن تكـون تلك الـدولتـان الاسلاميتان عدوتين لاسرائيل، أصبحتا موضوعياً حليفتين لها في حين أن اسرائيل ومشروعها الصهيوني الغربي هو الحيلولة ليس دون نهوض العرب فقط، وانما دون نهوض المسلمـين أيضاً لأنها تعي وحـدة المنطقـة أمنيـاً، كـما تعرف مـدى الربـاط الذي يشـد المسلم غـير العـربي إلى العربي.

وإذا كانت ايران قد ناءت في المرحلة الماضية بعلاقاتها بالقوى البحـرية فـإنها لا بد من أن تكون قد أدركت أنها لاتستطيع في الوقت نفسه أن تعادي وحدهـا القوتـين المهيمنتين وأنها إذا كانت تريد أن تتقي القوة البرية (روسيـا) جديـاً، وتبعد سيـطرة القوة البحـرية (أمـريكا) فإنها لا بد من أن تساعد العرب على التخلص أولاً من الهيمنة الغربية حتى يكونوا في نجدتها ازاء الخطر السوفياتي الجاثم على حدودها.

أما تركيـا التي تصورت أن الـرابط الجغرافي الـذي يربـطها مـع أوروبا سـوف يلحقها بمستوى التقدم الذي تتمتع به أوروبا الغربية، فـإنها بعد حـوالى ثمانـين سنة قـد اكتشفت أن أوروبا استبعدتها بالذات بسبب اسلامها وانتمائها الحضاري، وأن علاقاتها الاقتصادية بالعـالم العربي أكثر فائدة لها بكثير من علاقتها بأوروبا الغربية وأنه لا بد من أن تدرك في المستقبل غير البعيد أن تناقض أوروبا مع روسيا، وان ابتعدت ايديولوجياً موقتاً عن اوروبا الغربية فانها في النهاية وأمام الخطر الديمغرافي الذي يشكله مسلمو الاتحاد السوفيـاتي سوف يجعـل منها حليفـاً غير موثوق. وليس أمامها سوى العالم العربي كسنـد اقتصادي وعسكـري، وبالتـالي فإنـه من مصلحتها أن تساعده على التحرر والتوحد.

فهذه النظرة إلى أمن المنطقة، من ناحية أخرى، هي التي تدعو العرب إلى النـظر بعين الرضا إلى تنامي التيارات الاسـلامية في البلدان الاسـلامية غـير العربيـة. لأن تلك التيارات ايديولوجياً هي، بالضرورة، ذات مرجعية عربية باعتبـار أن الإسلام ولـد في الأرض العربيـة وأن رمـوزه لا تفك إلا بـاستخدام لغـة العرب، كـما أن شعـائـره لا تؤدى إلا بتلك اللغـة. وبالتالي فـإن تلك التيارات تشكـل احتياطيـاً استراتيجيـاً وحضاريـاً للعرب في تلك البلدان. وعـلى العرب، خـدمة لأمنهم وتحـررهم، العمل عـلى تقويـة حزامهم الحضـاري في مواجهـة التيارات القومية العلمانية كفارسية الشاه والنزعة الطورانية في تركيا.

وإذا كانت الثورة الايرانية لم تستوعب هذه الحقائق الاستراتيجية في المنطقة وحاولت أن تعطي نفسها دوراً أكثر من امكاناتها، فإني أعتقد أنـه من واجبنا، إضـافة إلى الأحـداث التي مرت بها، أن نساعدها على استيعاب تلك الحقائق لنـزيل من طـريق حركـة التحرر العـربية وتلاحم العروبة والاسلام عقبة استنزفت الكثير من الجهد والمال.

وفي اعتقادي إذا عمقنا الوعي بهذه الحقائق الاستراتيجية نكون قد بدأنا حواراً حقيقياً بين العروبيين والاسلاميين أكثر جدوى من المناشدات العاطفية والمضغ الايديولوجي الذي لا طائل منه.

١٤ ـ راشد الغنوشي

أنا لا أملك إلا أن أواصل ما بدأ به أخي الشابي حتى لا ينقطع حبل تفكيره وحتى نظهر صورة عملية للتواصل. وأنا إلى حد كبير متبنٍ جانباً كبيراً لهذا التفكير الذي يجعل من العالم الاسلامي ـ من وجهة النظر الاستراتيجية ـ في الحد الأدنى في علاقته بالعالم العربي أنه حزامه الأمني، ورصيده الاحتياطي. وكل تفكير في العالم الاسلامي على أنه الخصم خاطىء استراتيجياً لأن العالم الاسلامي في الحد الأدنى ـ وفق هذا التفكير ـ هو الحزام الأمني والامتداد الطبيعي والروح المنتشرة للثقافة العربية الاسلامية. ويحسن في الصدد ايراد كلمة مأثورة عن أبي الأعلى المودودي «أيها العرب كونوا مسلمين لنكون نحن عرباً». فالخلاف بين العروبة والاسلام يرتفع إذا نظرنا إلى العالم الاسلامي في الحد الأدنى على أنه حزامنا الأمني بدل النظر إليه على أنه الخصم والمنافس. وأحسب أن المعارك التي قامت بين بلد عربي وآخر اسلامي ينبغي لها أن توضع بين قوسين على أنها حدث عابر ينبغي تجاوزه ومحو آثاره والعودة إلى العلاقة الاستراتيجية الطبيعية.

ومجالات الاتفاق في هذه الندوة واضحة فليس أحد ممن سمعت من الاسلاميين، ينكر الاستراتيجية الأساسية لفكرة القومية العربية، وكل استراتيجية مهما تفرعت فهي تنطلق من أصل، من نواة، وأحسب أن النواة الأولى للتفكير العروبي هي توحيد العالم العربي. فالتوحيد السياسي للعالم العربي هو الفكرة الأساسية في التفكير القومي، وما أتى بعد ذلك ليس إلا اضافات متأثرة بتيارات فكرية عالمية كاعتبار أن الاشتراكية جوهر في العروبة، فإن هذا الجوهر المزعوم قسم العالم العربي بدل الاتجاه إلى توحيده؛ أو اعتبار أن العلمانية كذلك مقوم أساسي للعروبة وهذا أمر زادنا تمزقاً. فأحسب أن هذه اللواحق التي أضيفت إلى جوهر العروبة زادتها خبالاً ولم تتقدم بها للتحقق. هذا وقد آن الأوان لتمييز ما هو الجوهر في التفكير العروبي، وهو عندي فكرة الوحدة العربية وهو هدف مقبول بل مطلوب. وان ما حدث في هذا الصدد في الفكر الاسلامي من اهمال لهذا الهدف أو حساسية تجاهه ليس إلا أمراً عارضاً. فالاسلاميون لا يمكن أن ينكروا لا من وجهة نظر دينية ولا سياسية مصلحية أن أرض العروبة درع أساسي ولا خيار عنه في قدرتنا للدفاع عن أنفسنا وتحقيق وجودنا ومواجهة أعدائنا. فلا مناص للاسلاميين من أن يعتبروا أن الوحدة العربية هدف أساسي ضمن استراتيجيتهم. فالوحدة في كل مستوياتها وابعادها مبدأ أساسي في الفكر الاسلامي والحركة الاسلامية، وأن الفكر العروبي من جهته مدعو إلى أن ينتهي إلى موقف واضح من الاسلام على أنه روح هذه العروبة ورسالتها الخالدة، وفي هذا الصدد لا أملك إلا التنويه ببعض ما ذكره بعض اخواننا القوميين هنا من اعتبار أن العلمانية ليست لازماً

للعروبة، وأنه إذا خلصنا العروبة من هذه اللواحق التي أضرت بها نكون قد وضعنا لبنة أساسية في توحيد أهم التيارات في أمتنا وثنينا صفحة كالحة من الصراع والفصام النكديين بين العروبة والاسلام. وفي هذا الصدد، لا أملك إلا الاشارة بكتاب عصمت سيف الدولة حول **العروبة والاسلام** فلقد قمت بعرضه والتعريف به في الجامعة التونسية لأنه عبر عن تطور مهم في الفكر القومي في هذا الاتجاه التوحيدي. ونحن لا نملك الا تشجيع هذا التوجه والتنويه بشجاعة أصحابه. أما مسألة الاشتراكية فأنا أتفق مع خير الدين حسيب في أنه من أجل توحيد صفوف أمتنا، ومن أجل قضايانا الجوهرية، فليس من المفيد لوحدة أمتنا التمسك الحرفي بهذا المصطلح فيمكن أن نستعيض عنه بالعدالة الاجتماعية. فإذا قدرنا أن هناك خللاً في التوازن الاقتصادي وأنه لا مجال لتضامن حقيقي في أمتنا إلا باعادة هذا التوازن بأساليب بعيدة عن القهر والتعسف، أحسب أن هذا الاختلاف، إذاً، بين الاسلاميين والقوميين خلاف لفظي لا جوهري لأنه ما من اسلامي يقر بهذه الفوارق والمظالم الشاسعة في أمتنا.

أزكي ما ورد بعد ذلك من اقتراحات وربما تطويرها يتم على نحو أن ننظر لهذا اللقاء المبارك على أنه نوع من المؤتمر التأسيسي لحركة اللقاء بين أهم تيارين في وطننا العربي، وينبثق عن هذا المؤتمر لجنة ترعى ما ذكره بعض الاخوة من استمرار هذا الحوار ومعالجة المشكلات التي تنجم في قطر معين بين تيار الاسلام وتيار العروبة وتعمل على ايجاد المؤسسات التي تضم الاسلاميين والقوميين، مثل مؤسسات الدفاع عن حقوق الانسان ومحاربة الاستبداد والتساند في دفع القاهرين والمستبدين. أحسب أن هناك عملاً مهماً جداً يمكن أن نشترك في انجازه حتى يألف بعضنا البعض الآخر، وحتى نألف الحوار ونروض شبابنا على ذلك. وأحسب أن ما يعيننا على ذلك التحرر من الاستبداد. وهنا جانب مما تناوله محمد عابد الجابري، أعتقد أن ما يكرس الاستبداد هو البنية التربوية للأحزاب، ففي التيار الحزبي القومي البعثي مثلاً نجد أن هناك كتباً محددة تدرس للشبان، وفي التيارات القومية الأخرى نجد كتباً من نوع آخر، فهذه التربية لا يمكن إلا أن تصنع مستبدين، ولا يمكن الا أن تصنع أناساً منغلقين. وينطبق الأمر نفسه على التيارات الاسلامية، فنجد مناهج كل جماعة تعتمد على كتب اسلامية محددة، وتتجاهل أدبيات التيارات الأخرى بل تسفهها. فلا مجال ـ إذا أردنا تواصلاً بين شبابنا ـ إلا أن ندمر هذا البنيان التربوي المنغلق الذي يؤصل ويكرس الاستبداد ويقدم الحقيقة على أن لها وجهاً واحداً. فإذا رأينا في مناهجنا التربوية التنظيمية، إذاً، نصوصاً متنوعة، داخل التيار الاسلامي مثلاً نجد نصوصاً لكل الاسلاميين وكذلك داخل التيار القومي. نطمح أن نرى نصوصاً للمعتدلين من هؤلاء وأولئك المؤمنين بالوحدة، نأمل عندئذ أن يكون حوارنا ليس حواراً سطحياً ـ كما ذكر محمد المسعود الشابي ـ وإنما خطوة في طريق البناء.

١٥ ـ محمد سليم العوا

كثير مما قيل من قبل الزملاء يمكن أن أوافق عليه وأؤيده. وبعض الذي بقي لي أن أقول إنني منذ قديم أعتقد ـ ولم تزدني هذه الندوة إلا يقيناً بصحة اعتقادي ـ أن قضية التيارات السياسية المتصارعة في الأرض العربية ليست فيما بينها، وانما هي فيما بينها وبين عدو واحد هو السيطرة العالمية والهيمنة الأجنبية، وهي هيمنة لاتقتصر على تحديد دورنا، عالمياً، وإنما تمتد للأسف الشديد لتفرض على القوى الحاكمة بيننا سلوكيات داخلية ذات أنماط متماثلة في كل أقطارنا العربية، بل توحي إليها ـ إن شئتم تعبيراً رقيقاً ـ بمواقفها من القوى الحقيقية، شعبياً، في بلادنا كلها.

ونحن أمة تستورد كل سلاحها، وأربعة أخماس غذائها، وأكثر من ٤٠ بالمائة من ملابسها ومكوناتها، و٦٠ بالمائة من أدويتها أو يزيد. والدين المدني لدولة واحدة من دولنا العربية ٦٢ مليار دولار؛ والدين العسكري لا يعرف حقيقته أحد. ونحن لا نستطيع إلى اليوم أن نتحكم بمواردنا، أو أن نقيم المؤسسات الحرة غير الخاضعة لسيطرة الحكومات فوق أرضنا، ولا أن نتداول الرأي ـ إلا في أندر الحالات كحالة هذه الندوة ـ فضلاً عن التداول في الحكم والقيادة بطريق ديمقراطي يعتمد تماماً على اختيار شعبي حر. وحتى اليوم لم تستطع تجاربنا الديمقراطية في أوسع صورها أن تقنع الجماهير بالمشاركة في التعبير عن رأيها من خلال صناديق الانتخاب.

هذه الهموم لا تخص تياراً دون آخر ولا يستمتع بإنجازات التخلف التي هي مظاهره أبناء حزب دون أبناء سائر الأحزاب.

والحق، أن هذا كله هو الذي يجب أن تعمل على تجاوزه وتخطيه وهدمه والبناء الصحيح على انقاضه التيارات العاملة بين الجماهير وصفوة النخب الفكرية والسياسية على السواء.

لذلك أعتقد أن ما قاله الاخوة طارق البشري وعصام العريان وعلي الدين هلال صحيح كل الصحة. وإن التوحد في مواجهة التبعية والالحاق بالغير، والتوحد في مواجهة محاولة الاجتثاث، لعالمنا الاسلامي بوجه خاص، ولعالمنا الثالث بوجه عام، والتوحد في مواجهة القهر لأبنائنا، القهر الخارجي والجور الداخلي حتى تخلص الأرض العربية الاسلامية كلها لأبنائها، ويداول الله، حينئذ، الأيام بينهم جميعاً على اختلاف أولوياتهم واهتماماتهم التي تصب في النهاية في مصلحة الانسان العربي المسلم، بل في مصلحة الانسان بوجه عام.

ونتحاور في هذه الندوة، ونحن في الشارع السياسي، والصالون الفكري، والمدرّج الجامعي والعمل النقابي نتنافس باعتبارنا تيارات لا باعتبارنا أحزاباً... والتيارات تتنافس ـ أو هكذا ينبغي أن يكون ـ على بيان الحقيقة والاستقطاب حولها، بينما الأحزاب تتنافس على المواقع والمغانم. وحضور هذه الحقيقة يقرّب كثيراً بيننا، ويمكّن كثيرين منا من رؤية أوجه

التماثل في الأهداف والغايات، بدلاً من التركيز الدائم على شقاق الاختلاف في الوسائل - واقعاً - وفي الماضي قريبه وبعيده - تاريخاً - وفي الآثام التي يحمّل كل منا الآخرين تبعاتها دون أن يحمل منها شيئاً قط.

وأخيراً، فإنني أشعر أنه يجب أن أضيف ندائي إلى نداء الاخوان الذين سبقوني، أن يتوجه الأخ خير الدين حسيب إلى مجلس أمناء مركز دراسات الوحدة العربية باقتراح جعل هذه الندوة سنوية، أو على الأكثر كل سنتين، وأن تكون لقاءاتها القادمة أكثر تخصصاً بحيث يُدعى مفكرو كل تيار مع مفكري التيارات الأخرى، ويكون الحوار حول قضايا أكثر تحديداً.

ولعله من المفيد هنا أن أشير إلى الكتاب الذي أصدره مكتب التربية العربي لدول الخليج عن الندوة الناجحة التي عقدها تحت عنوان «اتجاهات الفكر الاسلامي المعاصر» وقد عقدت هذه الندوة في البحرين عام ١٩٨٥، ونحن في أشد الحاجة إلى مثلها عن التيارات الفكرية/ السياسية جميعها، وعلى وجه الخصوص إلى ندوة بين الناصريين والاسلاميين شعارها «في الطريق إلى المستقبل» يشترط فيها عدم ذكر الماضي بأي صورة من صوره وتستدعي فقط المقولات الفكرية والمبادىء السياسية. لعلنا نبدأ فعلاً صفحة عمل مشترك جديدة.

١٦ - معن بشور

مداخلتي اليوم هي عبارة عن شهادة قصيرة ومجموعة مقترحات أرجو أن يتسع صدركم لها خصوصاً أنها المداخلة الوحيدة لي في هذه الندوة لظروف خارجة عن ارادتي. فأنا أعتبر نفسي واحداً من أبناء التيار القومي العربي منذ بداية وعيي السياسي، لكنني لم أشعر ليوم واحد بأن العلاقة بين العروبيين والاسلاميين هي علاقة تناحرية بل على العكس من ذلك فقد كنت أشعرها دائماً تكاملية تفاعلية لأبعد الحدود. وكثيراً ما كنت أرى نفسي موجوداً في عمل بطولي أو تحرك نضالي يقوم به مجاهد من الفصيل الاسلامي، تماماً كما كنت أجد نفسي في أعمال مماثلة يقوم بها عروبيون أو تقدميون أو وطنيون من مختلف المشارب. وكنت أرى دائماً أن حركة شعبنا ترفض أن تتوقف، فإذا تلكأ يوماً التيار القومي في هذا القطر أو ذاك عن القيام بواجبه النضالي، تقدم التيار الاسلامي ليقوم بالمهمة نفسها، والعكس صحيح. والمطلوب أن يعترف بعضنا للبعض الآخر في هذا المضمار دون إنكار أو مكابرة. فلا فضل، في نظري، لعروبي على اسلامي إلا بالجهاد والتضحية والمساهمة في تحرير الأمة ووحدتها.

هذا الشعور بتكامل العروبة والاسلام لم يكن وليد ادراك للعلاقة الطبيعية والمتميزة بين العروبة كانتماء قومي وبين الاسلام كرسالة وحضارة فحسب، بل كان أيضاً بفعل ما نشأت عليه في كنف حركة قومية كان شعارها «أمة عربية واحدة ذات رسالة خالدة» وكنا نفهم الرسالة الخالدة بالاسلام تحديداً، بل كان بيانها التأسيسي الفعلي محاضرة لمؤسسها ألقاه في عيد المولد النبوي الشريف عام ١٩٤٣ بعنوان «ذكرى الرسول العربي» فازددت بفضل هذه

التربية تعلقاً بالإسلام وإدراكاً لمعانيه ومضامينه ولدوره الكبير في توحيد العرب ورفع كلمتهم وشأنهم، فالعروبة لم تبعدني عن الاسلام كما قد يقول البعض بل زادتني تعلقاً به واعتزازاً بشموليته وعمقه.

ولعلها من المفارقات الملفتة أننا في لبنان وجدنا أنفسنا كعروبيين نتعرض تارة لهجوم امتد عقوداً بتهمة تعتبر العروبة اسماً آخر للإسلام، ثم وجدنا أنفسنا بعد حين نتعرض لهجوم، بدأ ينحسر اليوم، والحمد لله، يعتبر العروبة معادية للإسلام وخروجاً عنه.

ومن جهة ثانية فإن هذا الشعور بتكامل الاسلام والعروبة نما أيضاً في داخلي منذ ولادتي في بلد افريقي مسلم غير عربي (مالي) حيث كان والدي مهاجراً. فقد كنت أشعر بين أهل ذلك البلد حباً خاصاً للعرب ولقائدهم جمال عبد الناصر اعتبروه زعيماً اسلامياً كبيراً له الفضل في مد الدعوة الاسلامية في بلادهم وفي غيرها من بلدان افريقيا بكل أسباب القوة، الأمر الذي جعل انجازات مصر عبد الناصر في مجال الدعوة الاسلامية وهي المحدودة الامكانات تفوق بكثير انجازات العديد من الأنظمة القادرة والميسورة التي تعتبر نفسها أنظمة اسلامية. ومن هنا فقد كنت أعتقد دائماً أن نقطة التلاقي المركزية بين العروبة والاسلام تكمن في الدعوة إلى الوحدة والجهاد من أجل الحرية والاستقلال، من هذه النقطة المركزية «الوحدة والتحرر» اعتقد أننا نحدد البداية لأي عملية جادة نحو التلاقي والحوار. في هذا المجال اسمحوا لي أن أبدأ من نقطة مهمة جداً أثارها أمين هويدي صباحاً في مداخلته، وهي انه يتعين علينا أن نحدد من هو المقصود بالتيار القومي، ومن هو المقصود بالتيار الديني. ففي التيارين منفتحون مستنيرون، وفيهما أيضاً متوترون ومغالون، وكل ما يعزز الحوار والتلاقي يعزز منطق الانفتاح والاستنارة داخل كل تيار ويضعف عدد المتوترين والمغالين، والعكس صحيح أيضاً أي أن التوتر والغلو يزدهر في أجواء التناحر والتركيز على نقاط الاختلاف.

ومن هنا أقترح بعد الآن أن نستبدل كلمة «قومي» بكلمة «وحدوي» لأن المضمون الحقيقي للحركة القومية هو العمل لتحقيق الوحدة العربية، فبهذا نضعف أولاً التعبئة السلبية ضد الفكر القومي لدى بعض الأوساط التي ترى في القومية عصبية. كما نعطي هذا التيار مهمة تتجاوز التأكيد على الذات لتتناول وجهة السير الاستراتيجية الواضحة نحو الوحدة وإضافة إلى هذا الرأي لي جملة مقترحات أرجو أن تشغل فكركم.

أ ـ مقترحات على الصعيد الفكري والثقافي

١ ـ أن يقوم كل فريق داخل التيار القومي أو الديني بمراجعة نقدية شاملة لكامل تجربته بما فيها علاقته بالتيار الآخر. وفي هذا المجال يجب أن نتوقف بشكل خاص أمام مبادرة جريئة قام بها التيار الناصري في مصر في ندوة «٢٣ يوليو: الآفاق والتحديات» التي عُقدت في هذا المكان بالذات في الأول من أيار/ مايو عام ١٩٨٦ حيث تناول الناصريون حينذاك تجربتهم

في العلاقة مع التيار الاسلامي بالتقويم والنقد، وهو ما أكده في هذه الجلسة بصراحة ووضوح الأخ فريد عبد الكريم.

٢ ـ تشكيل مجلس ثقافي فكري وحدوي يضم أبرز المفكرين والممارسين (اسلاميين وعروبيين)، يجتمعون بشكل دوري ويبرمجون عملية الحوار والتفاعل على غير مستوى، وذلك من خلال:

أ ـ اعادة نشر نصوص لمفكرين وسياسيين بارزين في التيارين تؤكد عمق التلازم بين العروبة والاسلام واعتقد أن هناك نصوصاً كثيرة تمتد من أواخر القرن الماضي حتى هذه الساعة تثبت أن عدداً كبيراً من المفكرين الذين يعتبرون اسلاميين بدءاً بالكواكبي وصولاً إلى الشهيد حسن البنا قد أكدوا على هذه العلاقة، كما أن هناك العديد من النصوص القومية بما فيها نصوص بعثية وناصرية تشير في المقابل إلى عمق هذا التلازم، بما في ذلك المؤتمر العربي في باريس الذي عقد عام ١٩١٦ والذي اتهمه الكثيرون أنه أراد فصل الدولة العربية عن الدولة العثمانية، وكان في الحقيقة مغايراً لذلك. ونجد خطباً لمسيحيين، في هذا المؤتمر، تؤكد عمق التمسك بالخلافة الاسلامية. إن اعادة نشر هذه النصوص وفي كتب واحدة انما هي مسألة مهمة جداً. . . خصوصا لجهة الانطباع الشائع وغير الدقيق عن مسؤولية المدرسة الشامية في الفكر القومي عن الالتباس الحاصل في العلاقة بين الاسلام والعروبة، وفي هذا المجال أود تذكير بعض الأخوة المشاركين إلى أن حزب البعث في المشرق والعديد من القوى والشخصيات القومية، ورغم خلافهم السياسي مع الاخوان المسلمين، قادوا تظاهرات في شوارع دمشق وعمان وبيروت، ومن موقع ديمقراطي بالدرجة الأولى، تضامناً مع الاخوان المسلمين في المحنة التي مروا بها اثر صدامهم مع قيادة الرئيس عبد الناصر عام ١٩٥٤.

ب ـ مناقشة وضع برنامج الحد الأدنى الذي يمكن أن يتلاقى عليه العروبيون والاسلاميون في مرحلة التحرر التي نعيشها، وأعتقد أن جزءاً كبيراً من مشكلتنا كانت في عدم ادراكنا لطبيعة المرحلة التي نعيشها، بخاصة حين ظن بعضنا أننا قد انتهينا من مرحلة التحرر والاستقلال وبدأنا مراحل أعلى فاصطدمنا بعضنا مع البعض الآخر على تحديد طبيعة هذه المراحل، في حين أننا كنا ما زلنا نرزح ـ في الحقيقة ـ تحت قبضة الاستعمار بأشكاله المختلفة.

ج ـ اقترح أن يؤخذ في عين الاعتبار، وفي النصوص الفكرية للتيار القومي الوحدوي، استعمال مصطلحات وتعابير مستمدة من تراثنا العربي الاسلامي بقدر الامكان، لكي لا يكون الشكل أحياناً حائلاً دون وصول المضمون إلى أوسع فئات الشعب. . .

٣ ـ أن نستبدل عموماً ـ كما قلت في البداية ـ تعبير الفكر القومي والتيار القومي بتعابير تشدد على المضمون الوحدوي للفكر القومي، فقد يعترض الاسلاميون وغيرهم على تعبير «قومي» ولكنهم لا يستطيعون الاعتراض على تعبير «وحدوي».

ب ـ مقترحات على الصعيد العملي

١ ـ تطوير سبل المواجهة مع أعداء الأمة الصهاينة والاستعمار في جو من الأجواء يختصر مراحل كثيرة في مجال العلاقة بين التيارين. وهنا أضم صوتي إلى صوت محجوب عمر إلى أن هناك قضية يمكن أن يلتقي عليها العروبيون والاسلاميون دون أي خلاف وهي قضية فلسطين، التي كانت غائبة إلى حد ما في معظم المقترحات والمناقشات التي استمعنا إليها في هذه الجلسة.

٢ ـ السعي إلى تشكيل هيئات عمل مشتركة بمهمات محددة. مثلاً، هيئة مشتركة لدعم الانتفاضة الفلسطينية، بمعنى أن ننقل هذا التفاعل بين القيادة الوطنية الموحدة في الأرض المحتلة وحركة «حماس»، أن ننقله إلى الخارج بتفاعل بين التيارات المختلفة لدعم الانتفاضة وأن نشكل هيئة مشتركة لدعم المقاومة اللبنانية للاحتلال الاسرائيلي، حيث يقاتل في صفوف المقاومة اللبنانية عروبيون وتقدميون واسلاميون. ولا أعتقد أن اسلامياً واحداً مثلاً يعترض ليس على مناضل قومي فقط، وإنما حتى على مناضل شيوعي. فالشيوعية والمسيحية اللبنانية «سهى بشارة» هي مصدر اعتزاز لكثير من الاسلاميين المخلصين فعلاً في جهادهم ضد العدو الصهيوني.

٣ ـ الوصول إلى مرحلة نستطيع فيها انشاء صندوق شعبي خاص يموله العرب والمسلمون لدعم أسر شهداء النضال ضد الصهيونية.

٤ ـ تشكيل لجان مشتركة للدفاع عن الحريات الديمقراطية وحقوق الإنسان؛ لجان مشتركة للدفاع عن الثقافة العربية الاسلامية؛ هيئات لتنظيم ندوات سياسية وفكرية مشتركة ليس على هذا المستوى فقط وإنما داخل كل قطر وداخل كل محافظة إذا أمكن على غرار هذه الندوة؛ هيئات تنظيم مخيمات شبابية مشتركة تضم شباباً من التيار الوحدوي العربي وشباب التيار الاسلامي.

٥ ـ إعداد دراسة علمية موثقة عن دور ثورة ٢٣ يوليو بقيادة عبد الناصر في مجال الدعوة الاسلامية، فلا يجوز أن تبقى العلاقة بين الاسلاميين والناصريين محكومة بالعلاقة السياسية بين عبد الناصر والاخوان المسلمين. فعبد الناصر كان زعيماً اسلامياً بقدر ما كان زعيماً عربياً.

٦ ـ وضع خطة متكاملة، وغير مباشرة بالضرورة لإبراز الجوانب الايجابية من دور العرب غير المسلمين في التاريخ الاسلامي والعربي منذ الدعوة حتى الآن، بما فيها إصدار دراسات وكتب في هذا المجال، مع السعي إلى عقد ندوات في كل الأقطار العربية يشترك فيها مفكرون عرب غير مسلمين يجري التعرف إليهم في تلك الأقطار لكي يلمس أبناء تلك الأقطار بشكل واضح كيف أن هناك عرباً غير مسلمين ملتزمين بالتوجه العام. كما اقترح وضع خطط مماثلة لإبراز الأدوار الايجابية للمسلمين غير العرب، بما فيها عقد ندوات مشتركة معهم تتضمن بحث علاقة الأمة العربية بالأمم الاسلامية الأخرى...

٧ ـ عقد ندوات وإعداد أبحاث حول بعض القضايا التي تعيشها الأمة، لا سيما في مجال الحروب الأهلية ذات السمة الطائفية، وإشراك مفكرين وممارسين من كل التيارات وبحثها لأن هذا من شأنه أن يقرب الفهم المشترك لهذه القضايا. مثلاً، مسألة لبنان وجنوب السودان. فأعتقد أن على الاسلاميين أن يفكروا أيضاً في حلول للمسألة اللبنانية، وحينما يتجه هؤلاء لمعالجة مسألة في تعقيد المسألة اللبنانية سيدركون أهمية العروبة في معالجة قضية كالقضية اللبنانية.

٨ ـ أخيراً، أن يتصدى أبناء كل تيار قبل غيرهم لأي ممارسة قمعية أو سلبية أو ارهابية يرتكبها فريق أو نظام محسوب على تيارهم، أي أن القوميين مثلاً أو الوحدويين العرب هم الذين عليهم أن يقودوا مبادرات استنكار وإدانة لما يتعرض له الاسلاميون، مثلاً، في نظام محسوب على التيار القومي، أو من قبل أفراد محسوبين على التيار القومي والعكس صحيح أيضاً. بمعنى أن يكون الاسلاميون هم أول من يتصدى لممارسات غير عادلة وغير انسانية ترتكبها أنظمة أو مجموعات تدعي الانتماء إلى الخط الاسلامي... فبهذه الطريقة نقوم بواجبنا أولاً تجاه ضميرنا ومعتقداتنا وبه أيضاً نسقط محاولة تحميل تيار بأسره أعباء أعمال فريق أو جماعات محسوبة عليه.

١٧ ـ سالم نجم

أ ـ أؤيد ما دعانا إليه أحمد صدقي الدجاني أن نتفق على أمرين: الدفاع المشترك عن الحريات وحقوق الانسان، وتناحر الفصائل المحاربة في الثورة الفلسطينية أمر واقع يجب أن ينتهي فوراً. وللأسف الشديد فإن الخلافات القائمة بين القوميين والعروبيين والاسلاميين في العالم العربي انعكست بصورة أو أخرى على المحاربين في فلسطين (بين القيادة الموحدة ـ منظمة التحرير الفلسطينية ومعها «فتح» وغيرها من المنظمات وبين «حماس» ـ حركة المقاومة الاسلامية)، في صور التفرقة في التعامل والتنسيق وتوزيع المؤونة والذخيرة والسلاح بل الدواء وإثارة الاحتكاك الضار والمحبط بين أسرى «فتح» وأسرى «حماس» داخل معسكرات الاحتلال الصهيوني. أرجو أن يتدخل العروبيون في توحيد هدف الثورة والقضاء على العدو المشترك.

ب ـ توضيح لكلمتي السابقة عن العلمانية: الأخ محمد عمارة فهم من كلمتي عن العلمانية، أول أمس، انني من أنصارها رغم أنني أزهري ومن الاخوان وأقول إن العلمانية كنظام فكري وسياسي يفرق بين الدين والدولة وإنكار الله والروحانيات أي التعامل المادي البحت في شؤون الحياة دون تدخل شريعة الله وسنة رسوله في سلوكيات الانسان وعلاقته بجميع الأطراف في هذه الحياة من انسان ومجتمع وعمل ودولة وعالم.

إن العلمانية التي يعتنقها الغرب مرفوضة من العالم الاسلامي ولا يقلل من هذا الرفض أن بعض الحكومات العربية والاسلامية تمارس فعلاً الأسلوب العلماني في ادارة الدولة. ولقد

قال رئيس دولة سابق «لا سياسة في الدين، ولا دين في السياسة». والدين الاسلامي ليس ديناً كهنوتياً يحدد العلاقة بين الإنسان وربه وكفى، ولكنه دين حياة شاملة تبدأ بالإنسان منذ كان جنيناً في بطن أمه، بل وقبل ذلك حينما يختار الزوج زوجته. إن الإبن المنتظر له حق على والده في اختيار أمه. ثم يسير الاسلام بالإنسان في كل مراحل حياته حتى القبر الذي يوارى فيه. ومن هذا المنطلق فإني أشهد أن الاسلام فيه ما يغنيني عن العلمانية وغيرها من الفلسفات. فالإسلام أشبع نفسي في طلب العلم وتحصيله وبالخير نفسه للبشرية، والأخذ بأسباب الحضارة المادية ورفاهية الانسان دون المساس بأخلاقيات الاسلام وما أنبأ عنه من غيبيات وعقاب وثواب في الدنيا والآخرة. فالعلمانية بالمفهوم الغربي والشائع الآن مرفوضة من وجهة نظري. وما عبرت عنه في كلمتي هو تمجيد التحضر والعلم والعناية بحقوق الانسان في كل أطواره وظروفه وليس غير ذلك.

وكلمة أخيرة: وصيتي لنفسي ولاخواني أن يسود بين التيارين حسن الظن وبناء الثقة على الاحترام المتبادل والصدق والمصارحة ثم البحث عن نقاط الالتقاء، نقويها ونؤيدها ونترك نقاط الخلاف ونتجنب الحديث عنها. إن لدينا الكثير من الايجابيات من الممكن تحقيقها معاً باخلاص، وأتذكر قول الامام الشهيد حسن البنا حيث قال «لنعمل معاً فيما نتفق عليه ويعذر بعضنا بعضاً فيما نختلف فيه».

وأخيراً لا بد من كلمة تقال: أعترف بأن الاخوة القوميين يحتلون معظم مقاعد الاعلام في مصر والعالم العربي، لذا فإني أطالب بإثبات حسن النية تجاه الاسلاميين بأن يفسحوا المجال أمام الاسلاميين ويدعوهم إلى إبداء وجهات نظرهم في وسائل الاعلام المقروءة والمسموعة والمرئية، وبذلك نكون قد قطعنا شوطاً طيباً في تقريب وجهات النظر والعمل معاً لمصلحة الأمة العربية والاسلامية ونواصل الحوار البناء بين التيارين، إن شاء الله.

كما أرجو تعريب العلوم التقانية، إذ يجب أن يتعاون التياران في سبيل الوصول إلى هذا الهدف الذي يخدم القضية العربية والقضية الاسلامية.

١٨ ـ عصام نعمان

عشية الرسالة النبوية كانت ثمة أخطار ثلاثة تحيق بالعرب وتقترب من مركز القلب في جزيرتهم. في الجنوب كان الأحباش قد وثبوا إلى اليمن وأقاموا فيه وجوداً ونفوذاً. وفي الشرق كان الفرس قد وثبوا أيضاً إلى أرض الجزيرة ومدوا مخالبهم إلى اليمن بدعوى نصرة شعبها ضد الأحباش، وإلى العراق طمعاً وتوسعاً. وفي الشمال كانت بيزنطيا، رأس حربة أوروبا، تسيطر سيطرة شبه كاملة على بلاد الشام وتحالف الأحباش في غزواتهم اليمنية وفي مواجهة المقاومة العربية المحلية.

إزاء هذا الخطر المثلث نهض الرسول الأعظم ـ وقد أضحى قائد الأمة الوليدة وقبطان المصير ـ بمهام ثلاث في آن: التبليغ والتوحيد والتحرير.

ما أشبه اليوم بما كان عليه العرب زمن الرسول القائد. فبعد ١٥٠٠ سنة على الرسالة النبوية يجد العرب أنفسهم، مجدداً، أمام أخطار عدة وماثلة. ففي عقر دارهم تقوم اسرائيل الصهيونية ولا تنفك تشن هجومها الشامل على الوجود العربي السياسي والحضاري. وعلى المستويين الدولي والاقليمي تحظى اسرائيل بدعم سخي موصول من الولايات المتحدة الأمريكية التي ورثت عن الغرب الأوروبي مهمة منع توحيد المنطقة العربية ذات الموقع الاستراتيجي الحاكم بين قارات ثلاث.

وفي الغرب تطوي أوروبا مناحراتها وحروبها وتتدرج في اتحاد متطور ومرشح إلى مركز قطبي واعد بقدرات اقتصادية وتقانية تبحث عن متنفس وأسواق في المدى الحيوي القريب أي في الوطن العربي.

وإلى الشرق الأقصى ينتقل ثقل التنافس الدولي السياسي والاقتصادي وسط ظروف يبدو فيها الاتحاد السوفياتي ـ حليف العرب التقليدي ـ منخرطاً في عملية اعادة نظر وبناء شاملة تسمح للولايات المتحدة بأن تمسك بموازين القوى في شبه انفراد، الأمر الذي ينعكس سلباً على العرب في شتاتهم الراهن. وثمة أخطار وتحديات أخرى أقل أهمية تنبعث من دول الجوار الجغرافي.

ازاء جدية الأخطار الماثلة تبدو الوحدة سبيل البقاء وشرط التحرير والتنمية وهي على هذا المستوى من الخطورة أضحت أمانة لدى العروبيين الوحدويين والاسلاميين الوحدويين، المدعوين إلى النهوض لها وبها على أفضل وأكمل وجه.

في ضوء ذلك كله، هل كثير علينا أن نطالب هؤلاء، بل أن نطالب أنفسنا، بأن يصدر عنهم وعنا اعلان القاهرة للقاء الوحدوي العروبي ـ الاسلامي؟ كلا ليس هذا بكثير ولعل مبادىء الاعلان تكون على النحو الآتي:

أ ـ الانسان قيمة في ذاته، جوهره الحرية والعقل؛ الحرية بما هي حركة الوجود وفرحة الحياة، والعقل بما هو منظم حركة الانسان بحسب أحكام الله ونواميس الطبيعة وتراث العمل الانساني ومكتسباته.

ب ـ العروبة والاسلام متحد عضوي حضاري جوهره التوحيد، ومثالاته السلام والحرية والمعرفة والرحمة، وطريقه الشورى والعدالة.

ج ـ وحدة العرب في التاريخ حققها الاسلام والقومية العربية بما هي حركة استقلال وتوحيد وتحرير وديمقراطية وعدالة، هي استئناف حي للاسلام في رسالته التوحيدية. وعليه فإن الوحدة هي مطلب حيوي مركزي للوحدويين العروبيين والاسلاميين، يلتقون جميعاً في ساحة النضال من أجل نيله وانجازه.

د ـ حقوق الانسان هي المضمون الحي للديمقراطية المعاصرة، يلتقي الوحدويون العروبيون والاسلاميون في ساحة النضال من أجل تعزيزها وانمائها وضمان ممارستها وحمايتها.

هـ ـ فلسطين هي ميدان لقاء الوحدويين العروبيين والاسلاميين في مواجهة غزوة الغرب السياسية والعسكرية والاقتصادية والثقافية، وتحريرها مهمة قومية واسلامية وحضارية تستوجبها مبادىء الدين ومصالح الدنيا.

و ـ الخروج من التخلف إلى التنمية المستقلة الشاملة مهمة حضارية استراتيجية ينهض بها الوحدويون العروبيون والاسلاميون من خلال ديمقراطية المشاركة، مشاركة الشعب في صنع القرار السياسي والتنموي عبر تنظيماته السياسية والنقابية ودور ممثليه في مؤسسات الحكم.

ز ـ عدم الارتهان وعدم التبعية أساس في توكيد استقلال الأمة العربية وتحالفها مع سائر الأمم الاسلامية والدول النامية من أجل إقامة نظام دولي جديد يقوم على التعاون والعدالة والتنمية.

ح ـ الحوار هو اطار العلاقة التاريخية المتجددة بين العروبيين الوحدويين والاسلاميين الوحدويين، وهم في سبيل ذلك يؤلفون لجنة دائمة للحوار والاتصال تجتمع دورياً لتوسيع نقاط التلاقي وتضييق نقاط التباعد ولتوحيد الرؤية في نطاق استراتيجية التوحيد والتحرير والتنمية والشورى الديمقراطية القائمة على تعددية الرأي.

ط ـ لأن الوحدة مناخ نفسي ومتصل حركي وجهد تنظيمي، فإن الوحدويين العروبيين والاسلاميين يحرصون على ضمان نجاح هذا الفهم والمنظور بإقامة مؤتمر سنوي لكل من التيارين يتولى مهام التنسيق والتصحيح والتخطيط والتوجيه. على أن يلتقي ممثلو الطرفين كل سنة أو سنتين في لقاء شمولي لتصويب ومتابعة استراتيجية التوحيد والتحرير والشورى الديمقراطية والتنمية.

ي ـ تكون مصر بما هي قاعدة الحضور العربي الاسلامي وحركته التاريخية مركز لقاء الوحدويين العروبيين والاسلاميين ومنبر اطلالتهم على الدوائر العربية والاسلامية والعالمية.

١٩ ـ دلال البزري

لي ثلاثة اقتراحات، أحدها بحثي صرف، والآخران يتعلقان بالسلوك بخاصة الحواري منه:

أ ـ اضافة بند «العلمنة» كبند مستقل في جداول أعمال الحوارات، التي كثرت الدعوات من أجل تكرارها، وأنا أؤيدها. فالبحث حولها لم يأخذ حتى الآن المجرى الذي قد يؤدي إلى بلورة نظرية سياسية عربية حول الدولة ومؤسساتها وعلاقتها بالدين (وليس بالتيارات الدينية).

(١) النقاش بين دعاة العلمنة ودعاة تطبيق الشريعة يرتدي دائماً صيغة المفاضلة التي أشرت إليها بين شعاري «فصل الدين عن الدنيا» و «مزج الدين بالدنيا». ففضلاً عن كون

نقاش كهذا استنفد حججه النظرية كافة، فإن الحال أشد تعقيداً مما توحيه هذه الثنائية، كما بينت في تعقيبي.

(٢) ثم لنا في العلمنة نقطة استدلال غربية - تاريخاً وممارسة - لم نخرج من أسرها حتى الآن؛ كلما تناولناها أخضعنا ذهننا لآلية تنتفي بموجبها تلك الرابطة المفترض قيامها بين المشكلة، واقعنا العربي بمستوياته وتواريخه كافة، والحلول التي نقترحها عليها: الاسلاميون يحضرون الماضي لدحض الغرب العلماني، والعلمانيون يغيبون الحاضر الغربي لحساب الماضي والحاضر العربيين. والحال أنه مع احتفاظنا بثوابت الماضي والحاضر العربيين، لم يعد بوسعنا الانكار:

- أن التيار العلماني العربي يشكل، بأدنى احتمال، وجهة نظر لها تاريخها، وإن القريب.

- أن تجربة الغرب «العلمانية» أصبحت من تراث الانسانية برمتها وليس فقط الغرب. والا مارسنا «الاستشراق المعكوس» ومفاده أن الشرق شرق وإن الغرب غرب.

ب - تخلي دعاة التيارين ورجالاتهما ومفكريهما، ولو موقتاً، عن الطموح إلى بلوغ السلطة المضادة منها أو القائمة:

(١) ففضلاً عن كون هذا الطموح في جوهره وهماً يعيه كل من يعرف العلاقة المزمنة بمرضيتها بين صاحب السيف وصاحب القلم، فهو يخفف العلاقة بين هؤلاء الرجالات وقاعدتهم وكذلك بينهم وبين المجتمع. وقاعدة التيارين والمجتمع هي بالمحصلة النهائية الرهان والموضوع الفعليان لأية بلورة اسلامية/ قومية مستقبلية.

(٢) إن هذا الطموح يملي على أصحابه سلوكاً يفتعل «التوافق» - أي بمعنى أدق التلفيق - سبيلاً لابقاء دقائق موازين القوى على وضعها المطلوب... وتمهيداً للتنظير بالانقضاض على هذا «التوافق» في اللحظة التي يحسم فيها الصراع من أجل السلطة لمصلحة هذا التيار أو ذاك.

(٣) إن هذا الطموح يوجب بحثاً عن الشرعية الحضارية والدينية؛ وهو سلوك يحفل به تراثنا ومجتمعنا الراهن، وأقل نتائجه إيذاء الاسقاطات التاريخية، التسويغ لواقع مرفوض، والحجب عن الرهانات العقلية باستراتيجيات ايديولوجية... الخ.

ج - عدم استبعاد أي طرف في الحوار الدائر حول أمور بهذه المصيرية؛ فالمرمى في النهاية ليس «مونولوغاً» بين تيارين يرى أحدهما في الآخر جزءاً من نفسه، فيحاور ضد هذا الجزء؛ بل أظنه محاولة للخروج من صيغة «أن اختلاف الآخر عنا هو مصدر وذريعة لخرابنا وخرابه»، إلى صيغة «أن اختلاف الآخر عنا هو منبع إثرائنا وإثرائه»، بخاصة إذا كان هذا الآخر من أبناء جلدتنا.

٢٠ ـ محمد حسن الأمين

لا بـد لي قبل الادلاء بمقـترحاتي حـول الحلول التي أرتئيها لإقـامة العـلاقة بـين تياري القومية والدين، وخصوصاً العروبة والاسلام، من أن أقر بأن هذه الندوة التي دعا إليها مركز دراسـات الوحـدة العربيـة تشكل إحـدى أفضل الـوسائـل لبناء عـلاقة فـاعلة ومنتجـة بـين التيارين. وقد لمسنا بصورة مباشرة عبر جلسـات هذه النـدوة كم نحن بحاجـة إلى مثل هـذه اللقـاءات الحواريـة التي تمتص المسافـات الموهـومـة بـين تيـارين قـدر لهـما أن يحمـلا الهمـوم والتطلعات نفسها والآلام وأشكال المعاناة نفسها، في سبيل تحرر هذه الأمـة ورفضها مصـداقاً لقوله تعالى ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾.

أ ـ وإذا كانت الأمة العربية جزءاً من الأمة الاسلامية، وإذا كانت وحدة الأمة العربيـة تشكل نقلة نوعية وتاريخية باتجـاه الوحـدة الاسلاميـة الشـاملة، فـإني أقترح عـلى الاسلاميـين إحلال شعار الوحدة العربية مكان الأولوية في شعاراتهم المرحلية.

ب ـ وإذا كانت الوحدة الاسلامية هي المدى الأوسع لاحتضان الوحدة العـربية، فـإني أقترح على العروبيين إحلال شعار الوحدة الاسـلامية مكـان الأولويـة في شعاراتهم المستقبليـة بمعنى أن تصبح الوحدة الاسلامية الهدف الأعلى لمسيرتهم الوحدوية.

ج ـ أقـترح أن تصدر عن هـذه الندوة نـداءات وأن تجري اتصـالات بالجسم الـواسـع للتيارين الديني والقومي تدعو إلى اقامة ندوات مشابهة بينهما.

د ـ أن يبـادر كل من الاسـلاميين والعـروبيين بـدعوة بعضهم البعض الآخـر لدراسـة قضايا ومشكلات محددة، تشكل مجالاً للاهتمام المشـترك بينهما، لتؤخـذ فيها قـرارات ومواقف موحدة من شـأنها أن تعكس درجة التقـارب النظري من جهـة، وأن تترجم هـذا التقارب في الممارسة الميدانية من جهة أخرى.

هـ ـ أتمنى عـلى مركـز دراسات الـوحدة العـربية أن يتبنى فكـرة الدعـوة إلى مؤتمر كبـير يشمـل أكبر عـدد من الاسلاميـين والعروبيـين، مفكرين وقـادة حركـات وتيارات في المنطقة العربية، للبحث في شأن العلاقات بينهما واتخاذ المقررات والتوصيات التي تعـزز لقاء التيـارين عـلى ساحـة القضايـا المشتركـة وعلى رأسهـا قضية فلسـطين كونها محـل توافق شبـه تـام بـين التيارين.

٢١ ـ محمد عمارة

في ختام هذه الندوة اقترح:

أ ـ دعوة مركز دراسات الوحدة العربية إلى تجميـع أدبيات التيـار الاسلامي، عـلى اختلاف فصائله والتعريف بها، وتيسير تـداولها للبـاحثين في المـركز ولفصـائل التيـار القومي، والقيـام

بالعمل نفسه، بالنسبة إلى أدبيات التيار القومي، لإقامة الجسور الفكرية بين التيارين، وتيسيراً لفهم كل تيار منها للتيار الآخر، خدمة لهذا الحوار واقترابه من أهدافه الكبرى.

ب ـ التأكيد على أن «مبدأ الحوار» بين القوميين والاسلاميين هو من سبل ومعايير الرقي والتحضر، فضلاً عن أن الواقع الراهن والمستقبل المنظور، إن في الإطار العربي أو الاسلامي أو العالمي، يتطلب مواصلة هذا الحوار.

ج ـ التوصية إلى المجامع العلمية الاسلامية والجامعات والمعاهد ومؤسسات البحث الاسلامية ببذل الجهد العلمي اللازم لوضوح الرؤية في قضية تطبيق الشريعة الاسلامية، وذلك بتقديم التراث الفقهي الاسلامي، وتحديد القضايا المستجدة التي تحتاج إلى اجتهاد اسلامي جديد يواكب متغيرات الواقع العربي والاسلامي الجديد. ذلك أن الاجتهاد والتجديد المنطلق من الثوابت والأصول، والمستفيد بكل ما هو صالح للعطاء في التراث هو الطريق إلى المعاصرة، والسبيل لوضوح الرؤية بالنسبة إلى الجميع.

د ـ الإهابة بأهل الفكر والاجتهاد في كلا التيارين الاسلامي والقومي أن يبلوروا كلاً من المشروع القومي المستقبلي والمشروع الاسلامي المستقبلي، ليكونا موضوعاً لحلقة قادمة من حلقات هذا الحوار، أملاً في بلورة ملامح مشروع حضاري عربي اسلامي يجمع التيارين على الثوابت والأساسيات، مع تحديد مساحات الاختلاف المشروع في هذا الميدان.

هـ ـ تكوين لجنة متابعة، من التيارين الاسلامي والقومي، في اطار مركز دراسات الوحدة العربية، وبمبادرة منه، لمتابعة الاعلام بتوصيات هذه الندوة والعمل على التحضير لدورة ثانية لها في الوقت المناسب.

و ـ التوصية بتوسيع دائرة الممثلين في هذا الحوار مستقبلاً، وذلك لتمثيل مختلف الفصائل المؤهلة للحوار في التيارين القومي والاسلامي، على أن يراعى وزن كل فصيل وتيار، من خلال ممثليه، في ما هو مستقبلي من دورات هذا الحوار، على أن يجمع هذا التمثيل أهل «الفكر» وأهل «الحركة» جميعاً.

ز ـ التوصية لمركز دراسات الوحدة العربية بمتابعة تقاليده في طبع أعمال هذه الندوة ـ أوراق الأعمال والمناقشات كافة ـ ونشرها على أوسع نطاق في مجلة «المستقبل العربي» وفي كتاب خاص.

ح ـ ترشيح عدد من القضايا المجتمعية الملحة، التي تصلح أن تكون حداً أدنى لـ «برنامج عمل» يتبنى الجهاد في سبيله كل من التيارين القومي والاسلامي، خدمة لتنمية مساحة الأرض المشتركة بينهما، وتأسيساً للثقة بينهما، وفتحاً لأبواب مستقبل العمل المشروع لهما معاً، وذلك من مثل:

ـ حرية التنظيم والتفكير والتعبير.

ـ مواجهة المخاطر والتحديات التي تهدد استقلال الأمة السياسي والاقتصادي والحضاري.

- استعادة فلسطين العربية الاسلامية ودعم انتفاضة شعبها البطل ضد الصهيونية والاستعمار.

ط - إنه ليس هناك تلازم ضروري - ولا يجب أن يكون - بين القومية العربية وحركاتها وبين العلمانية، بمعناها الغربي، الذي يعني فصل الدين عن الدولة، فتميز القومية العربية في النشأة والمحتوى عن القوميات الغربية، وتميز الاسلام عن الفكر الكنسي الغربي، حقيقة من الحقائق التي يجب أن يعيها ويؤكدها القوميون والاسلاميون، وفي الوعي بها والتأكيد عليها إزالة لواحد من أهم أسباب سوء الفهم والشقاق بين القوميين والاسلاميين.

ي - إن العلاقة العضوية بين الاسلام والعروبة - وهي حقيقة أقرتها أوراق عمل الندوة ومداولاتها - هي إطار الصيغة الجامعة للعرب المسلمين والعرب غير المسلمين، وهي الجامعة كذلك للعرب جميعاً مع المسلمين غير العرب في أقاليم وطن الأمة العربية. فبالعروبة وهي رابطة لغة وثقافة وحضارة، يتوافر الإطار الجامع لكل العرب، على اختلاف معتقداتهم الدينية، وبالإسلام - الدين والحضارة - يتوافر الرباط الجامع لكل المسلمين غير العرب، في الوطن العربي، مع كل العرب. . . ومن ثم تتوافر بجامع العروبة والاسلام مقومات الوحدة لأبناء الوطن العربي أجمعين.

٢٢ - راشد الغنوشي

كلمة قصيرة أتناول فيها نقطتين:

الأولى: ألفت نظر الجمع الكريم إلى مخطط تمزيق وطن العروبة وفصله عن الوطن الاسلامي بإثارة النزعات العرقية والطائفية وضرب بعضها بالبعض الآخر؛ ومن جهة أخرى حرق أطراف الوطن العربي بإثارة حروب ربما تقع لأول مرة من أجل جري نهر من الدم يحول دون امتداد وتوسع الثقافة العربية الاسلامية. حدث ذلك على تخوم افريقيا الغربية في الفتنة بين موريتانيا والسنغال لمنع الثقافة العربية الاسلامية من الامتداد وذلك مخطط صهيوني واضح وقد شاركت فيه عناصر فرانكفونية واضحة من أجل محاصرة العالم العربي ومنع امتداد ثقافته، وعلى الجانب الآخر في افريقيا الشرقية أثيرت فتن ولا تزال قائمة هناك بين العرب والزنوج في السودان.

وعلى الضفة الأخرى ثارت الحرب العراقية - الايرانية، فحفرت نهراً من الدم لمنع تواصل الوطن العربي مع الوطن الاسلامي، فأنا ألفت نظر هذا الجمع الكريم إلى خطر سياسة محاصرة العالم العربي وفصله عن امتداده الطبيعي، وهو مخطط صهيوني امبريالي واضح. أرجو من هذا الجمع الكريم التنبه لهذا الأمر ومعالجته بما هو مناسب من أجل بقاء وطننا وامتداده.

النقطة الثانية وهي لفت نظر هذا الجمع إلى وضع أحد المدعوين إلى هذا الملتقى،

ولكن أبواب السجن الغليظة حالت دونه والمساهمة في اثـراء عملكم، فأرجـو من هذا الملتقى الكريم أن يوجه نداء من أجل اطلاق سراح حسن الترابي واخوانه المساجين في السودان.

٢٣ ـ محمد المسعود الشابي

ذكرت في مداخلتي السابقة مسألة استراتيجية المنطقة. إن أي حركة تريد أن تأخذ على عاتقها مسؤولية الأمة يجب أن يكون لها منظور استراتيجي للأمن القومي. وفي المنطقة العربية نستطيع أن نقول «أمن المنطقـة» أكثر ممـا نقول «الأمن العـربي»، لأنه في واقـع الأمر فـرضت الجغـرافيا أن الأمن العـربي مرتبط بعـدد من البلدان الاسلاميـة غـير العـربيـة، من النـاحيـة الأمنية، فوقوع المنطقة بين القوى البرية (الممثلة في الاتحاد السوفياتي) والقوى البحرية (الممثلة في الغرب)، جعلت المنطقة، من الناحية الأمنية، منطقة الوصل. وأعتقد أن هذا رابط مادي يـربط العروبـة بالإسـلام ولا يمكن فصله على الإطـلاق لا بالأدب ولا بـالشعر لأن القضـايـا الأمنية لا تعالج إلا من منظور علمي وبوسائل مادية.

نتيجـة لذلـك فإنـه يجب أن نعي أنه كلما انتشرت الأفكـار الاسلاميـة في المنـاطق غـير العـربية يجب أن نفـرح لذلـك لأن تقويـة الاسلام في البلدان غـير العـربيـة هي في الـواقـع احتياطي ـ في النهاية ـ للعرب. ففي ايـران مثلاً، من الـذي يتعاطف مـع العرب؟ يتعـاطف معهم الشخص المسلم وليس الذي يتبنى القومية الايرانية أو الفارسية. وعندما أهمل الاسلام في تركيا، انفصلت تركيا عن الاستراتيجية العـربية وأصبحت عـاملاً مضـاداً ساهم في هـزيمة القومية العربية في المنطقة. يجب أن نعتبر ـ وهذه مسألة أساسية ـ أن تقوية التيارات الاسلامية في تركيا هي لمصلحـة العرب ولمصلحـة القوميـة العربيـة، ويجب أن نفهم الهموم التي تسـاور الأتراك أو تلك التي تساور الايرانيين أو الكـردستانيـين بأنها همـوم جديـة متعلقة بـالخوف من الخـطر السوفيـاتي، وقد أوضحت افغـانستان أن كـل قوة مهـما كانت ايـديـولـوجيتهـا، ففي امكانها، في لحظة من اللحـظات، أن تسيح عـلى جنباتهـا، وتطال الحق العـربي والاسلامي. وبالتالي من النـاحية الجغـرا ـ سياسيـة نجد أن تـركيا وايـران وباكستـان لا يمكن إلا أن تعتبر الغرب حليفاً لها في الخطر الرئيسي المهدد لهـا، كما أن العـرب لا يمكن إلا أن يعتبروا الاتحـاد السوفياتي والكتلة الشرقية الحليف لهم على المستوى الدولي ما دام الخطر الـرئيسي المجابـه لهم والفاعل في وسطهم هو الغرب.

إذاً، ما العمل؟ فـالذي يفـرق الاسلام عن العـروبة يـا اخواني ليس الايـديولـوجيا أو الـدين، وانما هـو الاستراتيجيـة والجغرافيـا والخطر عـلى الأمن القـومي. إذا أردنـا أن نـربط الاسلام بالعروبة وأن نحمي المنطقة في مجموعها، وهي من الناحية العسكـرية والاسـتراتيجية لا يمكن إلا أن تكون واحدة، فيجب علينـا أن نوجـد تمفصلاً وعـلاقة ايجـابية بـين التحالف التركي ـ الباكستاني ـ الايراني مع الغرب، والتحالف العربي المتـوسطي مـع الشرق. يجب ألا تفرقنا التحالفات. يجب أن يحتفظ كل منا بحليفـه ما أمكن ولكن دون أن نصـير أدوات ضد بعضنا في تلك التحالفات.

النقطة الأخرى التي أريد أن أشير لها تنطلق أيضاً من نظرية الأمن، فمركز دراسات الوحدة العربية، مشكوراً، عقد عدة ندوات حول الثقافة والأصالة والمعاصرة ونحن لم نعرف أين حدود المعاصرة وأين حدود الأصالة. في الواقع لن نجد لهذه المسألة حلاً إلا إذا كان عندنا منظور استراتيجي نقيس وفقه كل المسائل الأخرى. ما يعطلنا عن الوصول إلى الأهداف الاستراتيجية علينا أن نستبعده، وما يساعدنا على تحقيق أهداف استراتيجية متعلقة بأمننا يجب أن نحتضنه وندخله فينا.

المسألة، يا اخواني، ليست مسألة نظرية فلسفية وانما هي عملية تماماً، فعندما أدخل في حرب يجب أن أحصل على البندقية من أي مكان كان، ولا يهمني اطلاقاً كون البندقية حمراء، صفراء... الخ. عندما احتاج، مثلاً، إلى تعبئة نفسية علي أن اختار الفلسفات والأفكار التي تدعم معنوياتي في الحرب والصراع، وما دامت لا توجد عندنا استراتيجية لا يمكن أن تكون لدينا مقاييس لا للثقافة ولا لعلاقاتنا بالغرب أو الغير، وسنبقى موهومين في الأفكار المجردة.

٢٤ ـ محمد عابد الجابري

أريد ألا نخرج من هذه الندوة وألا نختم هذه الجلسة الأخيرة تاركين عدة قضايا وقد لفت بضباب كثيف. أريد أن أوضح بعض الجوانب في ثلاث قضايا نعتبرها أساسية ومن الضروري أن نكون على بينة من الأمر فيها. بحسب اعتقادي ان ما يقوله الأخ محمد المسعود الشابي عن الطوبوغرافيا وأنها تجعل من تركيا وايران حليفين للغرب وأنه بالتالي يجب أن نكون نحن مع الاتحاد السوفياتي، ان هذا كان صحيحاً إلى حدود ما قبل الثمانينات، قبل البيريسترويكا، وقبل الوفاق ما بين أمريكا والاتحاد السوفياتي وهو ليس كذلك اليوم. إن المبدأ الرئيسي للسياسة السوفياتية الآن هو بناء السياسة الخارجية على أساس المصالح وليس على أساس الصراع. إذاً، فخريطة التحالفات تغيرت الآن والمؤشر الأساسي الواضح هو انسحاب أمريكا من بيروت. ولذلك فمن الواجب علينا أن نعيد النظر في البيريسترويكا وألا نأخذها بهذا الشكل البسيط.

النقطة الثانية تتعلق بقضية العلمانية وشعار العلمانية وشعار الدولة الاسلامية، فالشعارات ليست دائماً تحمل المضامين نفسها التي يراد منها، فالدولة الكمالية التركية دولة علمانية أو أنها حملت شعار العلمانية، ولكنها لم تحل مشكلتها لا كتركيا ولا كإسلام ولا كتخلف. دولة ضياء الحق دولة اسلامية رفعت شعار الاسلام ولكنها لم تحل مشكلتها أيضاً. فالمسألة ليست أن ترفع الدولة شعار العلمانية أو الاسلام؛ المسألة ليست بهذه السهولة.

هناك قضية أخرى وأضم فيها صوتي إلى صوت صديقي وزميلي راشد الغنوشي وهي تتعلق بالبعد الاستراتيجي للوطن العربي وهو ايران وتركيا أي الدائرة الثانية التي حددها من قبل جمال عبد الناصر والتي كانت محددة في الواقع تاريخياً وعملياً. فيجب أن نكون على بينة

من هذه القضية، فعندما نقول إن ايران أو تركيا هما بعد استراتيجي وحيوي للأمة العربية فنحن نعني بذلك الشعوب وليس الحكومات، تماماً كما نقول بالنسبة إلى العرب والدول العربية. فنحن لا نتحالف مع الأنظمة العربية وإنما ما يهمنا الشعوب العربية، فحينما نوجه اهتمامنا للشعوب وليس للأنظمة ستزول حينئذ مسائل كثيرة قد تثير التحفظ من هذا الجانب أو ذاك.

خِتَـــامُ النَّـــدْوَة

في ختـام الندوة ألقى كـل من عصام نعـمان ممثلاً للسـادة المشاركـين في الندوة، وخـيرالدين حسيب ممثلاً لمركز دراسات الوحدة العربية، الكلمتين الختاميتين التاليتين:

كلمة الختام الأولى

عصام نعمان

ليس التفكير بالنسبة إلى النخبة الملتزمة فعلاً وظيفياً فحسب. إنه دائماً فعل هادف نابع من صميم قضايا الأمة، مركزاً على حاضرها متوجهاً إلى مستقبلها.

وأهل النخبة الذين لبوا دعوة مركز دراسات الوحدة العربية إلى الحوار القومي ـ الديني انما فعلوا ذلك انطلاقاً من التزامهم الطوعي بقضية إنهاض هذه الأمة وهي تقف على مشارف قرن جديد مترع بأفكار وتحديات وتقنيات ومخططات تمسها في صميم وجودها ووجود مستقبلها.

وإذ كان مركز دراسات الوحدة العربية يخاطب أهل النخبة ويستحثهم دائماً للتفكير والبحث والتنقيب والاستجابة للتحديات التي تواجه الأمة في حاضرها ومستقبلها، فإن تقليده العلمي النهضوي كان يتعثر أو يقصر عن بلوغ أبعاده المرجوة بسبب تلك الجفوة أو ذلك الخصام بين فريقين فاعلين من أهل النخبة الملتزمة هما فريق العروبيين الوحدويين وفريق الاسلاميين الوحدويين.

ولم يتهيب مركز دراسات الوحدة العربية الفجوة والحساسيات التي تلون أجواء العلاقات بين الفريقين، فإذا به يمضي بشجاعة المناضل الملتزم إلى تجسير هذه الفجوة وتبديد تلك الحساسيات بجمع فريقي النخبة تحت سقف واحد يتحاورون ويتصارحون ويتصافون ويتلمسون نقاط التلاقي ويحاصرون نقاط التجافي من أجل توحيد الرؤية والتخطيط لعمل هادف محوره التوحيد والتحرير والشورية الديمقراطية المؤسسة على تعددية الرأي وحكم الأغلبية والمتوجهة إلى تحقيق الأمن والكفاية والعدل.

هكذا أتاح لنا مركز دراسات الوحدة العربية فرصة اللقاء وأتاح للأمة في المستقبل

المنظور حشداً نوعياً من القيادات العروبية والاسلامية تندفع للتفكير والتدبير في أمر استراتيجية التوحيد والتحرير والشورية الديمقراطية.

وقبل هذا كله أتاح لنا مركز دراسات الوحدة العربية أن نكتشف بدهية منعتنا عصبيات وحساسيات وممارسات عن تبينها، ألا وهي ذلك التلاحم العضوي بين العروبة والاسلام فإذا هما كل حضاري غير قابل التجزئة نعيش في رحابه وننمو ونسمو ونتسامق.

غير أن اكتشاف هذه البدهية أو توكيدها لا يغنينا، عروبيين واسلاميين، عن توخي مسالك التنسيق والتصحيح والتصويت بما يكفل السير باستراتيجية التوحيد والتحرير والشورية الديمقراطية والتنمية في معارج التنفيذ والانجاز.

ولا نشكر مركز دراسات الوحدة العربية بما يضطلع به من مهام ويقوم به من مجهود، فهذه جميعاً من صلب رسالته ولا نقول وظيفته. ولكننا نحيي في مركز دراسات الوحدة العربية هذه اليقظة والاستجابة السريعة المتوثبة لتحديات المرحلة، فلا يكون أبداً متخلفاً أو جزءاً من التخلف الذي يتصدى، والنخبة الملتزمة، إلى معالجته وإزالته.

وما كان المركز ليكون ما هو عليه من يقظة ونباهة وفعالية وقدرة رفيعة على الاستشراف والتخطيط لولا رسولية هذا المفكر المناضل الذي يتولى قيادة المركز ويضمن له دوراً طليعياً رائداً في صناعة النهضة العربية المعاصرة؛ عنيت به خير الدين حسيب.

فباسم المشاركين جميعاً نحيي مركز دراسات الوحدة العربية ومديره العام خير الدين حسيب ونتطلع به ومعه إلى مزيد من العمل الهادف لخدمة أمتنا في معركة البقاء والنهضة والفعل الحضاري.

كلمة الختام الثانية

خير الدين حسيب

أود ألا آخذ من وقتكم الكثير في هذه المرحلة المتأخرة من جلسة هذا اليوم، ولكنني لا أريد أن تنتهي هذه الجلسة دون أن أتوجه لكم جميعاً بالشكر والتقدير والامتنان على مساهمتكم في اغناء وانجاح هذه الندوة.

أقول من صميم قلبي إن انجازات هذه الندوة قد تجاوزت توقعات المركز منها، فقد كان الطابع الغالب للمناقشات والمداولات هو الانفتاح والأخذ والعطاء، وتجلت فيها محاولات جادة من الجميع لمعرفة الرأي الآخر والتعرف إليه. واعتقد أن هذه الندوة ستكون أحد المعالم المهمة في مستقبل العمل السياسي القومي والاسلامي في الوطن العربي.

لقد شرفتم المركز كثيراً بطلباتكم المتعددة بما طلبتم أن يقوم به المركز، وحتى لا تكون التوقعات أكثر مما يجب أود أن أبين أن هنالك عاملين أساسيين ورئيسيين يحددان امكانات المركز في هذا المجال:

المحدد الأول: أن المركز منذ الإعلان عن قيامه عام ١٩٧٥ وفي بيانه التأسيسي وخلال ممارسته لعمله، قال، ويظل يقول ويعمل، إن اهتماماته الأساسية فكرية وليست سياسية وانه لا علاقة له بأي نظام أو حزب أو حكومة، وانه لا يسعى لاقامة أي تجمع سياسي أو حزبي أو جبهة. ولأن عمله الأساسي هو عمل فكري، فإن بعض ما اقترح من صيغ من بعض الاخوة المشاركين لاستمرار هذا الحوار وتعميقه يتجاوز طبيعة اهتمامات المركز الفكرية ويدخل في إطار العمل السياسي المباشر الذي لا يستطيع المركز الانشغال فيه.

والمحدد الثاني: هو الامكانات المالية المحدودة لمركز دراسات الوحدة العربية الذي يعاني أزمات مالية متكررة، حيث هذه هي السنة التاسعة التي لم يستلم المركز خلالها، ولم

يطلب، أي دعم أو عون من أي حكومة أو جهة سياسية أو حزبية... الخ، ويعتمد أساساً على موارده الذاتية.

وفي هذه الحدود فقد كان المركز، وسيظل، حريصاً على الاستجابة إلى طلباتكم في حدود العمل الفكري، وفي حدود الحوار الفكري بين التيارين القومي والاسلامي. أما ما يتعلق منه بالجانب السياسي والعملي من هذا الحوار فهو أمور تقع، على أهميتها الكبيرة، خارج مجال المركز. ولذلك أرجو ألا تلقى كل المهمة على مركز دراسات الوحدة العربية، وأن نعمل جميعاً من خلال المؤسسات والعلاقات والهيئات والجمعيات التي نعمل فيها على مواصلة هذا الحوار على مستويات وفي مجالات مختلفة.

وفيما يتعلق بالجانب الفكري من هذا الحوار، فإن المركز سيحرص على الاستفادة الكبرى من مداولات ومناقشات هذه الندوة ويوصلها إلى أوسع إطار ممكن من القراء العرب من خلال مجلته، ومن خلال الكتاب الذي سيصدره حول الموضوع، وسيظل ـ كما كان في ندوات سابقة ـ أميناً على عطائكم في هذه الندوة، وحريصاً على أن ينقله كما جاء على لسانكم، وستظل مجلة المركز «المستقبل العربي» مفتوحة للاخوان من التيار الاسلامي، الذين أرجو أن يساهموا فعلاً في الكتابة والمناقشة فيها حول هذا الموضوع. ولكنه مطلوب منهم كذلك أن يفتحوا مجلاتهم ومجالاتهم الفكرية ومؤتمراتهم للممثلين أو المفكرين من التيار القومي حتى يأخذ هذا الحوار مداه الأوسع.

أخيراً، أكرر شكري لكم جميعاً، وأعتذر عن التقصير الذي حصل في تقديم كل ما يجب أن يقدم من تسهيلات في السفر والضيافة، فقد كان المركز يعمل في أثناء تنظيمه لهذه الندوة من بيروت العظيمة، الحزينة والجريحة، التي كانت تنزف دماً من خناجر بعضها عربي للأسف.

وأود أن أشكر اخواني وزملائي في مكتب مركز دراسات الوحدة العربية بالقاهرة الذين تحملوا الجزء الأكبر من عبء الاعداد لهذه الندوة.

وشكراً لكم جميعاً.

المـــلاحِقُ

ملحق رقم (١)
مخطط الندوة

أولاً : افتتاح الجلسة

ثانياً : تقديم أوراق العمل

ثالثاً : جامع العروبة
جامع الاسلام

- الحديث عن علاقة كل منهما بالآخر، ووجوه الالتقاء ووجوه التباعد.
- يشمل ذلك غير العرب في المجتمع العربي وكيفية استيعابهم في الجامعة السياسية.
- يشمل علاقة العرب بالشعوب الاسلامية غير العربية، كإيران وتركيا وباكستان واندونيسيا ونيجيريا... الخ.
- يشمل أنواع العلاقات التنظيمية التي يمكن أن تربط بين الأقطار العربية وبين الشعوب الاسلامية، سواء الآن أو في المستقبل في اطار مشروع نهوض متكامل.
- يشمل صلة قضايا الجامعة السياسية بمشروع النهوض والتحرر للجماعات العربية الاسلامية.

رابعاً: مبدأ المواطنة

- الحديث عن حقوق المواطنة ومدى ما تشمل من مساواة بين المختلفين في الدين في المجتمع العربي، والمختلفين في اللغة في المجتمع الاسلامي.
- يشمل وسائل حل المشاكل التي تثور ازاء:

الأقليات الدينية
الأقليات القومية

- يشمـل الأساليب الفقهيـة والتنظيميـة لحل الصعـوبات التي تثـور ازاء تحقيق مبدأ المـواطنة بالنسبة إلى غير المسلمين في المجتمع العربي وغير العرب في المجتمع الاسلامي.

- يشمـل الأقليات العـربيـة في المجتمعـات الأخـرى (سـواء آسيـا أو افـريقيـا أو اوروبـا أو امريكا).

- ويشمل الأقليات الاسلامية في البـلاد غير العـربية غـير الاسلاميـة وأوضاع هـذه الأقليات وكيفيـة صيانـة حقوقهـا في مجتمعاتها، على غـرار المحافـظة على حقـوق غير العـرب وغـير المسلمين في مجتمعاتنا.

خامساً: الموقف من الفكر والمؤسسات الحديثة والتقليدية

- ويشمل مجالات التفاعل مع منجزات الغـرب العلمية والتقنيـة، مع المحـافظة عـلى الهويـة الحضارية والقومية.

- ويشمـل مـدى مـا يمكن الاستفـادة بـه من الأسـاليب الغـربيـة في الإدارة وتنـظيم العمـل والمؤسسات، ومدى حتمية الاقرار بالمنهج الوضعي الغربي للاستفادة من هذه الأساليب.

- ويشمـل جوانب الاتفـاق ووجوه الخـلاف مع الغـرب في الأوضاع السيـاسية والاجتـماعيـة المعاصرة، وأثر ذلك في الاستفادة من علوم الغرب وفنونه ومذاهبه الفكرية الاجتماعية.

سادساً: الدعوة إلى تطبيق الشريعة الاسلامية

- ما المقصود بتطبيق الشريعة الاسلامية؟
- التفرقة بين الفقه والشريعة.
- هل تتعارض الدعوة لتطبيق الشريعة مع مقتضيات الحداثة والمعاصرة.
- هل يتعارض تطبيق الشريعة الاسلامية مع المبدأ الديمقراطي وضمان الحرية السياسية.
- الآثار المحتملة لتطبيق الشريعة على حقوق غير المسلمين في المجتمعات العربية.

سابعاً: النظام السياسي

- فكرة الحرية ومدى الالتزام بها.
- مفهوم المساواة السياسية.
- مجال تكوين أحزاب متعددة (التعددية السياسية).
- دلالة الشورى في مجتمعاتنا.
- هل التأكيد على العدالة لوحدها أو التأكيد على الرقابة ومحاسبة الحاكم من أجل العدالة.

ثامناً: الأوضاع السياسية

- التيارات والتنظيمات العروبية في مجتمعاتنا الآن، ومدى استيعـابها للنـظر الاسلامي ومـدى تقبلها له ومدى تحفظها عليه (مع مراعاة الأوضاع التاريخية في المـرحلة الحديثـة القريبـة من

الحاضر أو التي أفضت إلى الحاضر نفسه دون توغل في التاريخ الأبعد).

- التيارات والتنظيمات الاسلامية في مجتمعاتنا الآن ومدى استيعابها للنظر العربي السياسي ومدى تقبلها له وتحفظها عليه (مع مراعاة تجارب الماضي القريب من الفترة اللصيقة بالحاضر).
- مناقشة العلاقات الدولية للدائرتين العربية والاسلامية.
- ويشمل صلة كل تيار وتنظيم وموقفه من التحديات التاريخية والسياسية الكبرى التي تواجهها مجتمعاتنا أو موقفه من بقية عناصر مشروع النهوض والتحرر لبلادنا سواء في السياسة أو الاقتصاد أو أنماط الحياة.

تاسعاً: النقد الداخلي

ما يراه أصحاب كل تيار في نقد تيارهم الفكري والسياسي، واقتراحاتهم في كيفية تفادي هذه المثالب سواء في نطاق الحركة الفكرية أو الحركة السياسية. ويشمل ذلك النظر الانتقادي، أوضاع الحركات السياسية العربية والاسلامية ازاء بعضها البعض، وأوضاع هذه الحركات ازاء القضايا السياسية الاجتماعية الأخرى التي تشكل مجمل مشروع الاستقلال والنهوض لمجتمعاتنا.

عاشراً: حلول ومقترحات

حول الحلول المقترحة فكرياً وسياسياً وتنظيمياً لإقامة العلاقة بين التيارين العريضين على أسس ايجابية ونافعة.

ملحق رقم (٢)
برنامج الندوة

الاثنين في ٢٥ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٩

٨/٠٠ ـ ٩/٠٠ — التسجيل

الجلسة الصباحية الأولى : **رئيس الجلسة**: د. قسطنطين زريق

٩/٠٠ ـ ٩/١٥ — افتتاح الندوة:
كلمة الدكتور خير الدين حسيب، مدير عام مركز دراسات الوحدة العربية

٩/١٥ ـ ١١/٠٠ — تقديم أوراق العمل:

أ. طارق البشري	(مركز/ ح د ٢١/١)
د. رضوان السيد	(مركز/ ح د ٢١/٢)
د. أحمد صدقي الدجاني	(مركز/ ح د ٢١/٣)
د. محمد عابد الجابري	(مركز/ ح د ٢١/٤)
أ. جوزف مغيزل	(مركز/ ح د ٢١/٥)
د. عبد العزيز الدوري	(مركز/ ح د ٢١/٧)

١١/٠٠ ـ ١١/٣٠ — استراحة

الجلسة الصباحية الثانية : **رئيس الجلسة**: الشيخ محمد الغزالي

١١/٣٠ ـ ١٣,٣٠/٣٠ — جامع العروبة وجامع الإسلام
(الفقرة «ثالثاً» من مخطط جدول الأعمال ـ وثيقة مركز/ ح د ٢١/ معلومات ١)
مناقشة عامة

١٣/٣٠ ـ ١٥/٣٠ — فترة الغداء

جلسة بعد الظهر الأولى :	رئيس الجلسة: د. هشام جعيط
١٥/٣٠ ـ ١٧/٣٠	مبدأ المواطنة (الفقرة «رابعاً» من مخطط جدول الأعمال ـ وثيقة مركز/ ح د ٢١/ معلومات ١) مناقشة عامة
١٧/٣٠ ـ ١٨/٠٠	استراحة
جلسة بعد الظهر الثانية :	رئيس الجلسة: د. عبد العزيز الدوري
١٨/٠٠ ـ ٢٠/٠٠	الموقف من الفكر والمؤسسات الحديثة والتقليدية (الفقرة «خامساً» من مخطط جدول الأعمال ـ وثيقة مركز/ ح د ٢١/ معلومات ١) مناقشة عامة

الثلاثاء ٢٦ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٩

الجلسة الصباحية الأولى :	رئيس الجلسة: د. أحمد كمال أبو المجد
٩/٠٠ ـ ١١/٠٠	الدعوة إلى تطبيق الشريعة (الفقرة «سادساً» من مخطط جدول الأعمال ـ وثيقة مركز/ ح د ٢١/ معلومات ١) مناقشة عامة
١١/٠٠ ـ ١١/٣٠	استراحة
الجلسة الصباحية الثانية :	رئيس الجلسة: د. سعيد بنسعيد العلوي
١١/٣٠ ـ ١٣/٣٠	متابعة المناقشة العامة حول الموضوع
١٣/٣٠ ـ ١٥/٣٠	فترة الغداء
جلسة بعد الظهر الأولى :	رئيس الجلسة: أ. أمين هويدي
١٥/٣٠ ـ ١٧/٣٠	النظام السياسي (الفقرة «سابعاً» من مخطط جدول الأعمال ـ وثيقة مركز/ ح د ٢١/ معلومات ١) مناقشة عامة
١٧/٣٠ ـ ١٨/٠٠	استراحة
جلسة بعد الظهر الثانية :	رئيس الجلسة: د. عبد الله النفيسي
١٨/٠٠ ـ ٢٠/٠٠	الأوضاع السياسية (الفقرة «ثامناً» من مخطط جدول الأعمال ـ وثيقة مركز/ ح د ٢١/ معلومات ١) مناقشة عامة

الأربعاء في ٢٧ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٩

الجلسة الصباحية الأولى	:	رئيس الجلسة: أ. محمد حسن الأمين
٩/٠٠ـ ١١/٠٠		النقد الداخلي (الفقرة «تاسعاً» من مخطط جدول الأعمال ـ وثيقة مركز/ ح د ٢١/ معلومات ١) مناقشة عامة
١١/٠٠ ـ ١١/٣٠		استراحة
الجلسة الصباحية الثانية	:	رئيس الجلسة: د. أحمد الربعي
١١/٣٠ ـ ١٣/٣٠		متابعة المناقشة حول الموضوع
١٣/٣٠ ـ ١٥/٣٠		فترة الغداء
جلسة بعد الظهر	:	رئيس الجلسة: أ. محمد فائق
١٥/٣٠ ـ ١٧/٣٠		حوار مفتوح: ما العمل...؟
		د. أحمد صدقي الدجاني
		د. أحمد كمال أبو المجد
		أ. جوزف مغيزل
		أ. راشد الغنوشي
		أ. طارق البشري
		د. عبد العزيز الدوري
		د. عبد الله النفيسي
		د. عصام العريان
		د. علي الدين هلال
		أ. فريد عبد الكريم
		أ. فهمي هويدي
		د. محمد سليم العوا
		د. محمد عابد الجابري
		د. محمد المسعود الشابي
١٧/٣٠ ـ ١٨/٠٠		استراحة
١٨/٠٠ ـ ١٩/٠٠		مناقشة عامة: اقتراحات من بقية المشاركين في الندوة
١٩/٠٠ ـ ١٩/٣٠		اختتام الندوة

فهرس

(أ)

(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(ر)

(ز)

(س)

(ش)

(ص)

(ط)

(ع)

(ل)

(م)

(ن)

- ■ الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية (الاستقلالية) في العراق...طبعة ثالثة
(سلسلة اطروحات الدكتوراه (٥)) (٤٨٦ ص ـ ٩,٥٠ $) .... د. وميض جمال عمر نظمي
- ■ السياسة الامريكية تجاه الصراع العربي ـ الاسرائيلي ١٩٦٧ ـ ١٩٧٣
(سلسلة اطروحات الدكتوراه (٤))... طبعة ثانية (٢٤٤ ص ـ ٧ $) .... د. هالة ابو بكر سعودي
- ■ الهجرة الى النفط... طبعة ثالثة (٢٤٠ ص ـ ٥ $) .... د. نادر فرجاني
- ■ العرب وافريقيا... طبعة ثانية (٨٢٤ ص ـ ١٦,٥٠ $) .... ندوة فكرية
- ■ الطاقة النووية العربية: عامل بقاء جديد... طبعة ثانية (١٥٦ ص ـ ٣ $) .... د. عدنان مصطفى
- ■ الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي... طبعة ثالثة
(سلسلة كتب المستقبل العربي (٤)) (٣٥٢ ص ـ ٧,٥٠ $) .... مجموعة من الباحثين
- ■ الحياة الفكرية في المشرق العربي ١٨٩٠ ـ ١٩٣٩ (٢٣٦ ص ـ ٤,٥٠ $) .... اعداد مروان بحيري
- ■ التحليل السياسي الناصري: دراسة في العقائد والسياسة الخارجية ... طبعة ثانية
(سلسلة اطروحات الدكتوراه (٣)) (٣٩٦ ص ـ ٨ $) .... د. محمد السيد سليم
- ■ العمالة الأجنبية في اقطار الخليج العربي (٧١٢ ص ـ ١٤ $) .... ندوة فكرية
- ■ انتقال العمالة العربية: المشاكل ـ الآثار ـ السياسات (٣١٢ ص ـ ٦ $) .... د. ابراهيم سعد الدين
ود. محمود عبد الفضيل
- ■ جامعة الدول العربية: الواقع والطموح (١٠٠٤ ص ـ ٢٠ $) .... ندوة فكرية
- ■ الصراع العربي ـ الاسرائيلي: بين الرادع التقليدي والرادع النووي (٢٤٨ ص ـ ٥ $) ... طبعة ثانية .... امين حامد هويدي
- ■ ببليوغرافيا الوحدة العربية ١٩٠٨ ـ ١٩٨٠ ـ المجلد الاول: المؤلفون ـ القسم الاول: بالعربية
(١٠٦٠ ص ـ ٢١ $) .... مركز دراسات الوحدة العربية.
- ■ ببليوغرافيا الوحدة العربية ١٩٠٨ ـ ١٩٨٠ ـ المجلد الاول: المؤلفون ـ
القسم الثاني: بالانكليزية والافرنسية (١٠٩٦ ص ـ ٢٢ $) .... مركز دراسات الوحدة العربية
- ■ ببليوغرافيا الوحدة العربية ١٩٠٨ ـ ١٩٨٠ ـ المجلد الثاني: العناوين
ـ القسم الاول: بالعربية (٤٠٠ ص ـ ٨ $) .... مركز دراسات الوحدة العربية
- ■ ببليوغرافيا الوحدة العربية ١٩٠٨ ـ ١٩٨٠ ـ المجلد الثاني: العناوين
ـ القسم الثاني: بالانكليزية والافرنسية (٣٦٨ ص ـ ٧,٥٠ $) .... مركز دراسات الوحدة العربية
- ■ ببليوغرافيا الوحدة العربية ١٩٠٨ ـ ١٩٨٠ ـ المجلد الثالث:
الموضوعات (ثلاثة اقسام) (٣٢٧٢ ص ـ ٦٥ $) .... مركز دراسات الوحدة العربية
- ■ النظام الاقليمي العربي... طبعة خامسة جديدة ومطورة (٣٢٤ ص ـ ٦,٥٠ $) .... جميل مطر ود. علي الدين هلال
- ■ التطور التاريخي للأنظمة النقدية في الأقطار العربية... طبعة ثالثة (٤٧٢ ص ـ ٩,٥٠ $) .... د. عبد المنعم السيد علي
- ■ مصر والعروبة وثورة يوليو (سلسلة كتب المستقبل العربي (٣)) (٤٠٠ ص ـ ٨ $) .... مجموعة من الباحثين
- ■ الفكر الاقتصادي العربي وقضايا التحرر والتنمية والوحدة... طبعة ثانية (٢٤٨ ص ـ ٥ $) .... د. محمود عبد الفضيل
- ■ المواصلات في الوطن العربي... طبعة ثانية (٤٠٤ ص ـ ٨ $) .... ندوة فكرية
- ■ السياسة الامريكية والعرب... طبعة ثانية مزيدة ومنقحة (سلسلة كتب المستقبل العربي (٢))
(٣٦٨ ص ـ ٧,٥٠ $) .... مجموعة من الباحثين
- ■ دراسات في التنمية والتكامل الاقتصادي العربي... طبعة ثالثة
(سلسلة كتب المستقبل العربي (١)) (٤٧٦ ص ـ ٩,٥٠ $) .... مجموعة من الباحثين
- ■ التعريب ودوره في تدعيم الوجود العربي والوحدة العربية... طبعة ثانية (٥٢٨ ص ـ ١٠,٥٠ $) .... ندوة فكرية
- ■ المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية... طبعة ثانية (٥٥٦ ص ـ ١١ $) .... ندوة فكرية
- ■ الامكانات العربية... طبعة ثانية (١٣٦ ص ـ ٣ $) .... د. علي نصار
- ■ صور المستقبل العربي... طبعة ثانية (٢١٢ ص ـ ٤ $) .... د. ابراهيم سعد الدين وآخرون
- ■ النظام الاجتماعي العربي الجديد... طبعة ثالثة (٢٠٤ ص ـ ٦ $) .... د. سعد الدين ابراهيم
- ■ تجربة دولة الامارات العربية المتحدة... طبعة ثالثة (٨١٦ ص ـ ١٦,٥٠ $) .... ندوة فكرية
- ■ التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر ١٩٥٢ ـ ١٩٧٠... طبعة ثالثة
(سلسلة اطروحات الدكتوراه (٢)) (٤١٦ ص ـ ٨,٥٠ $) .... د. مارلين نصر
- ■ البعد التكنولوجي للوحدة العربية... طبعة ثالثة (١١٦ ص ـ ٢,٥٠ $) .... د. انطوان زحلان
- ■ القومية العربية والاسلام... طبعة ثالثة (٧٨٠ ص ـ ١٥,٥٠ $) .... ندوة فكرية
- ■ التكامل النقدي العربي: المبررات ـ المشاكل ـ الوسائل... طبعة ثالثة (٧٤٠ ص ـ ١٥ $) .... ندوة فكرية

- ■ سلسلة التراث القومي: الاعمال القومية لساطع الحصري /٣ مجلدات
(٣١٢٤ ص ـ ٦٢,٥٠ $) ....
- ■ مجلة المستقبل العربي: المجلدات السنوية ١٠ سنوات (ثمن مجلد السنة الواحدة ٤٠ $) .... مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة الثقافة القومية

- حقوق الانسان في الوطن العربي (١) (١٨ ص ـ ٢ $)........................ حسين جميل
- عن العروبة والاسلام (٢) (٤٧٦ ص ـ ٥ $)........................ د. عصمت سيف الدولة
- الوطن العربي: الجغرافية الطبيعية والبشرية (٣) (١٨٤ ص ـ ٢ $)........................ ناجي علوش
- جامعة الدول العربية ١٩٤٥ ـ ١٩٨٥: دراسة تاريخية (٤) (١٢٨ ص ـ ١,٥٠ $)........................ أحمد فارس عبد المنعم
- الجماعة الاوروبية: تجربة التكامل والوحدة (٥) (٢٨٨ ص ـ ٣ $)........................ د. عبد المنعم سعيد
- التعريب والقومية العربية في المغرب العربي (٦) (٢٠٠ ص ـ ٢ $)........................ د. نازلي معوض أحمد
- الوحدة النقدية العربية (٧) (١٦٨ ص ـ ١,٥٠ $)........................ د. عبد المنعم السيد علي
- اوروبا والوطن العربي (سلسلة الثقافة القومية (٨)) (٣٦٨ ص ـ ٣,٥٠ $)........................ د. نادية محمود محمد مصطفى
- المثقفون والبحث عن مسار: دور المثقفين في اقطار الخليج العربية في التنمية (٩)
  (٢٤٤ ص ـ ٢,٥٠ $)........................ د. اسامة عبد الرحمن
- نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية (١٠) (١٠٨ ص ـ دولار واحد)........................ د. غسان سلامة
- السياسة الامريكية تجاه الصراع العربي ـ الاسرائيلي ١٩٧٣ ـ ١٩٧٥
  (١١) (١٤٤ ص ـ ١,٥٠ $)........................ د. محمد الاطرش
- معوقات العمل العربي المشترك (١٢) (١٥٦ ص ـ ٢ $)........................ د. وليد عبد الحي
- رحّل في ارض العرب: عن الهجرة للعمل في الوطن العربي (١٣) (١١٦ ص ـ ١,٥٠ $)........................ د. نادر فرجاني
- التجزئة العربية كيف تحققت تاريخياً؟ (سلسلة الثقافة القومية (١٤)) (٣٢٤ ص ـ ٤ $)........................ د. أحمد طربين
- الاستيطان الاسرائيلي في فلسطين: بين النظرية والتطبيق (١٥) (٣٠٤ ص ـ ٣,٥٠ $)........................ د. نظام محمود بركات
- الاستراتيجية الاسرائيلية لتطبيع العلاقات مع البلاد العربية (١٦) (٢٨٠ ص ـ ٣,٥٠ $)........................ محسن عوض
- المشروعات العربية المشتركة: الواقع والآفاق (١٧) (١٨٠ ص ـ ٢ $)........................ د. سميح مسعود برقاوي
- وحدة العرب في الشعر العربي (١٨) (٤٥٦ ص ـ ٥,٥٠ $)........................ عبد اللطيف شرارة

- موقف فرنسا والمانيا وإيطاليا من الوحدة العربية ١٩١٩ ـ ١٩٤٥ (١) (٥٤٠ ص ـ ١١ $)........................ د. علي محافظة
- تطور الوعي القومي في المغرب العربي (سلسلة كتب المستقبل العربي (٨)) (٣٦٠ ص ـ ٧ $)........................ مجموعة من الباحثين
- الوحدة الاقتصادية العربية: تجاربها وتوقعاتها (جزءان).
  (١٢٩٦ ص ـ تجليد عادي ٢٦ $/ تجليد فني ٣٠ $)........................ د. محمد لبيب شقير
- تطور الفكر القومي العربي (٤٠٨ ص ـ ٨ $)........................ ندوة فكرية
- نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة.
  (سلسلة كتب المستقبل العربي (٧) (٤٠٨ ص ـ ٨ $)........................ مجموعة من الباحثين
- تهيئة الانسان العربي للعطاء العلمي (٥٤٨ ص ـ ١١ $)........................ ندوة فكرية
- التصحر في الوطن العربي (١٧٦ ص ـ ٣,٥٠ $)........................ د. محمد رضوان الخولي
- كيف يصنع القرار في الوطن العربي (٢٦٠ ص ـ ٥ $) ... طبعة ثانية........................ د. ابراهيم سعد الدين وآخرون
- صناعة الانشاءات العربية (٣٩٢ ص ـ ٨ $)........................ د. انطوان زحلان
- التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الاصالة والمعاصرة (٨٧٢ ص ـ ١٧,٥٠ $) ... طبعة ثانية........................ ندوة فكرية
- السياسات التكنولوجية في الاقطار العربية (٥٢٨ ص ـ ١٠,٥٠ $)........................ ندوة فكرية
- الفلسفة في الوطن العربي المعاصر (٣٣٦ ص ـ ٦,٥٠ $) ... طبعة ثانية........................ ندوة فكرية
- نحو استراتيجية بديلة للتنمية الشاملة... طبعة ثانية (١٩٦ ص ـ ٤ $)........................ د. علي خليفة الكواري
- الاعلام العربي المشترك: دراسة في الاعلام الدولي العربي... طبعة ثانية (١٦٤ ص ـ ٣,٥٠ $)........................ د. راسم محمد الجمال
- صورة العرب في صحافة المانيا الاتحادية... طبعة ثانية (سلسلة اطروحات الدكتوراه (٨))
  (٢٢٠ ص ـ ٤,٥٠ $)........................ د. سامي مسلّم
- ازمة الديمقراطية في الوطن العربي (٩٢٨ ص ـ ١٨,٥٠ $) ... طبعة ثانية........................ ندوة فكرية
- التنمية العربية: الواقع الراهن والمستقبل.. طبعة ثانية.
  (سلسلة كتب المستقبل العربي (٦)) (٣٦٠ ص ـ ٧ $)........................ مجموعة من الباحثين
- التكوين التاريخي للامة العربية: دراسة في الهوية والوعي.. طبعة ثالثة (٣٣٦ ص ـ ٦,٥٠ $)........................ د. عبد العزيز الدوري
- دراسات في القومية العربية والوحدة (سلسلة كتب المستقبل العربي (٥)) (٣٨٤ ص ـ ٧,٥٠ $)........................ مجموعة من الباحثين
- الثروة المعدنية العربية: امكانات التنمية في اطار وحدوي.. طبعة ثانية (١٥٢ ص ـ ٣ $)........................ د. محمد رضا محرم
- البحر الاحمر والصراع العربي ـ الاسرائيلي: التنافس بين استراتيجيتين.
  طبعة ثانية (سلسلة اطروحات الدكتوراه (٧)) (٣٦٠ ص ـ ٧ $)........................ د. عبد الله عبد المحسن السلطان



من منشورات
مركز دراسات الوحدة العربية

- الاقتصاد العربي تحت الحصار: دراسات في الأزمة الاقتصادية العالمية وتأثيرها في الاقتصاد العربي مع اشارة خاصة الى الدائنية والمديونية العربية (٣٦٠ص ـ ٨ $) .... د. رمزي زكي
- قياس التبعية في الوطن العربي (٢٦٤ ص ـ ٦ $) .... د. ابراهيم العيسوي
- الوحدة العربية: تجاربها وتوقعاتها (١١٥٢ ص ـ ٢٨ $) .... ندوة فكرية
- الدولة المركزية في مصر (٢٢٦ ص ـ ٥,٥٠ $) .... د. نزيه نصيف الايوبي
- القضية الفلسطينية في اربعين عاماً: بين ضراوة الواقع... وطموحات المستقبل (٥٢٠ ص ـ ١٢ $) .... ندوة فكرية
- استراتيجية تطوير العلوم والثقافة في الوطن العربي (سلسلة وثائق استراتيجية تطوير العلوم والثقافة في الوطن العربي (٢)) (٦٤٤ ص ـ ١٥ $) .... ندوة فكرية
- امريكا والوحدة العربية (٢٧٢ ص ـ ٦ $) .... د. علي الدين هلال
- اشكاليات الفكر العربي المعاصر (٢٠٠ ص ـ ٥$) .... د. محمد عابد الجابري
- التنمية العربية (٤٤٠ ص ـ ١٠$) .... د. سعد الدين ابراهيم وآخرون
- يوميات ووثائق الوحدة العربية ١٩٨٨ (٧٩٢ ص ـ ٢٠$) .... مركز دراسات الوحدة العربية
- الامة والدولة والاندماج في الوطن العربي (جزءان) (١٠٨٨ ص ـ ٢٥$) .... ندوة فكرية
- تاريخ الرياضيات العربية: بين الجبر والحساب (سلسلة تاريخ العلوم عند العرب (١)) (٤٠٤ ص ـ ١٠ $) .... د. رشدي راشد
- الاقتصاد الفلسطيني: تحديات التنمية في ظل احتلال مديد (٤٠٤ ص ـ ٨ $) .... ندوة فكرية
- المغرب العربي الكبير: نداء المستقبل (١٨٤ص ـ ٤$) .... د. مصطفى الفيلالي
- الاقتصاد الاسرائيلي (٤٠٤ ص ـ ٨ $) .... د. حسين أبو النمل
- مستقبل الامة العربية: التحديات... والخيارات (٥٧٦ ص ـ ١٠ $) .... د. خير الدين حسيب وآخرون
- المجتمع والدولة في الوطن العربي (٤٥٢ ص ـ ٩ $) .... د. سعد الدين ابراهيم وآخرون
- العرب والعالم (٤١٢ ص ـ ٨,٥٠ $) .... د. علي الدين هلال وآخرون
- المورد الواحد والتوجه الانفاقي السائد (٢١٦ ص ـ ٤,٥٠ $) .... د. اسامة عبد الرحمن
- السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولايات العثمانية في بلاد الشام (سلسلة اطروحة الدكتوراه (١٣)) (٢٤٨ ص ـ ٥ $) .... د. وجيه كوثراني
- الفلسفة العربية المعاصرة: مواقف ودراسات (٥٠٠ ص ـ ١٠ $) .... ندوة فكرية
- المشاريع الوحدوية العربية، ١٩١٣ ـ ١٩١٧: دراسة توثيقية (٧٦٠ ص ـ ٢٠ $) .... د. يوسف خوري
- البحر المتوسط في العالم المتوسط: دراسة التطور المقارن للوطن العربي وتركيا. وجنوب اوروبا (١٢٠ ص ـ ٢,٥٠ $) .... د. امين ود. فيصل ياشير
- سعياً وراء الرزق: دراسة ميدانية عن هجرة المصريين للعمل في الأقطار العربية (٣٥٤ص ـ ٧$) .... د. نادر فرجاني
- التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقية في الوطن العربي: دراسة تحليلية لاهم التطورات والاتجاهات خلال الفترة ١٩٤٥ ـ ١٩٨٥ (٢٥٢ص ـ ٥$) .... د. محمود عبد الفضيل
- الدبلوماسية المصرية في عقد السبعينات: دراسة في موضوع الزعامة (سلسلة اطروحات الدكتوراه (١٢)) (٢٠٨ص ـ ٤$) .... د. سلوى شعراوي جمعة
- صورة العرب في الصحافة البريطانية، دراسة اجتماعية للثبات والتغير في مجمل الصورة (سلسلة اطروحات الدكتوراه (١١)) (٢٤٨ص ـ ٧$) .... د. أحمد يوسف أحمد

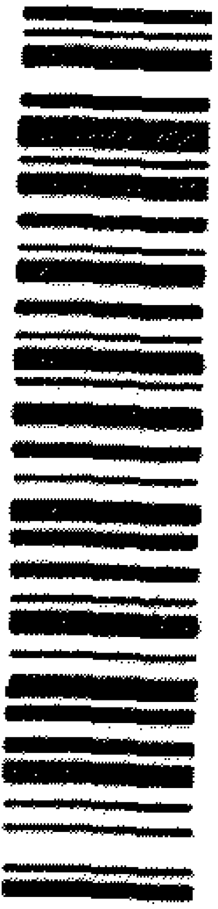
هذا الكتاب

يتطلب المشروع الوحدوي العربي الذي يدعو مركز دراسات الوحدة العربية إلى تحقيقه جهداً جماعياً متواصلاً على شتى الصعد الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والفكرية... وهو يتطلب بالتالي إزالة الكثير من العوائق والتناقضات الموجودة حالياً بين التيارات السياسية الرئيسية في الوطن العربي، ومنها ذلك التناقض القائم بين التيارين القومي (العربي) والديني (الاسلامي)، الذي بلغ حد التناحر والعداء وساهم في تفتيت طاقات الأمة العربية وهدر امكاناتها عبر استنزاف بعضها تجاه البعض الآخر.

وفي هذا الإطار يبذل المركز جهداً في إزالة هذه التناقضات، وتوجيه امكانات الأمة العربية باتجاهٍ واحد يساهم عبر تراكم عناصره بانضاج المشروع الحضاري العربي الوحدوي. ويمثل إجراء حوار قومي ـ ديني خطوة أساسية في هذا التوجه تمليه العلاقة العضوية التي تربط العروبة بالاسلام.

وتشكل ندوة «الحوار القومي ـ الديني» خطوة مهمة في هذا الطريق، وهي الأولى من نوعها، وهي تفتح حواراً مباشراً بين هذين التيارين وتضع حداً لكثير من الخلافات والمعارك المتنوعة بينهما.

يمثل هذا الكتاب وقائع ندوة «الحوار القومي ـ الديني» التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية وعقدت في القاهرة خلال الفترة ٢٥ ـ ٢٧ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٩. وقد شارك فيها نحو خمسين مفكراً يمثلون مختلف الأقطار العربية ومختلف الأجيال والأفكار من كلا التيارين القومي والاسلامي.



مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون
ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧ ـ ٨٦٩١٦٤
برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي. فاكسيميلي: ٨٠٢٢٣٣